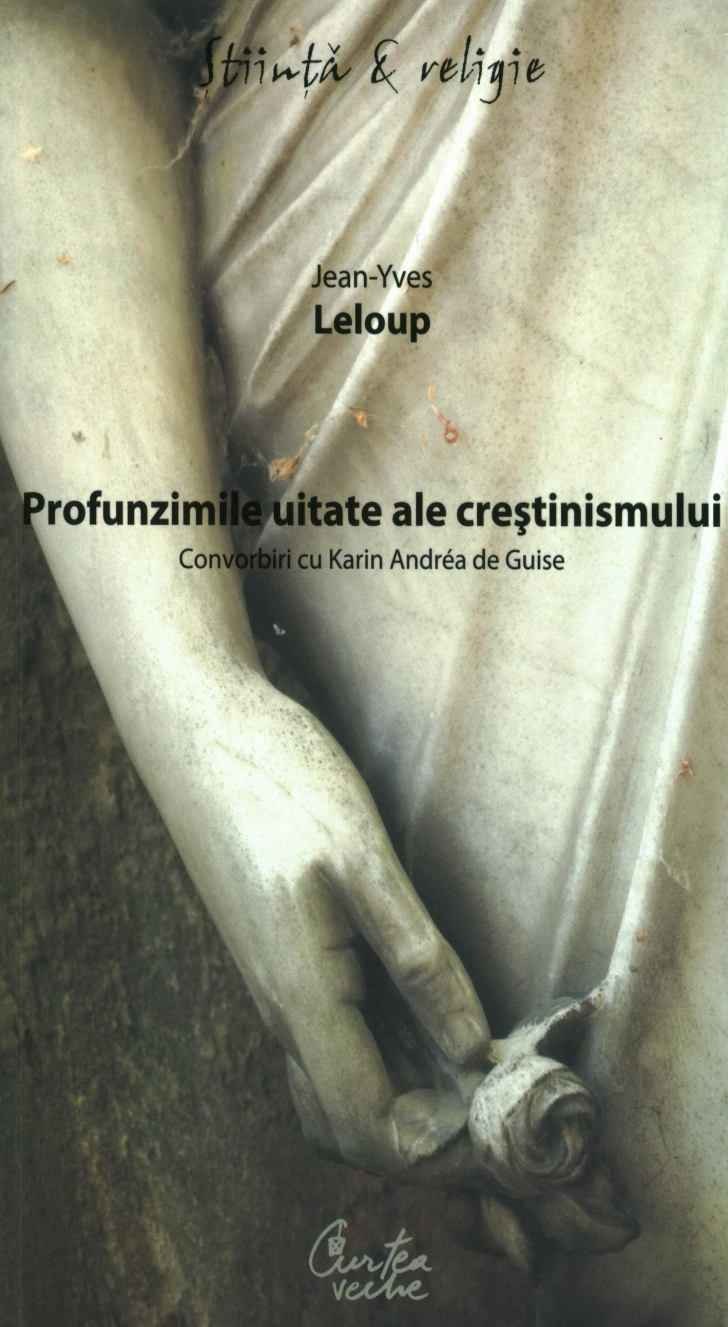
Știință & religie

Jean-Yves
Leloup

Profunzimile uitate ale creştinismului

Convorbiri cu Karin Andréa de Guise



Curtea veche

ȘTIINȚĂ ȘI RELIGIE
colecție coordonată de
Basarab Nicolescu și Magda Stavinschi

Lucrare apărută cu sprijinul
Fundației John Templeton

În aceeași colecție

au apărut:

Când știința întâlnește religia. Adversare, străine sau partenere? **Ian G. Barbour**

Quarci, haos și creștinism. Întrebări pentru știință și religie, **John Polkinghorne**

A deveni tu însuți în lumina științei și a Bibliei, **Thierry Magnin**

Dumnezeu într-o lume evoluționistă, **Niels Henrik Gregersen**

Credința biologiei și biologia credinței, **Robert Pollack**

În dialog cu... despre știință și religie, **Cătălin Mosoia**

Moartea astăzi, **Basarab Nicolescu** (editor)

Sir John Templeton. Sprijinirea cercetării științifice pentru descoperiri spirituale, **Robert L. Herrmann**

După moartea lui Dumnezeu, **John D. Caputo, Gianni Vattimo**

Science and Orthodoxy, a Necessary Dialogue, **Basarab Nicolescu, Magda Stavinschi** (editori)

Perspective românești asupra științei și teologiei, **Magda Stavinschi** (editor)

Approaches of the Dialogue between Science, Art, and Religion in the Europe of Tomorrow, Sibiu 2007, **Basarab Nicolescu, Magda Stavinschi** (editori)

Transdisciplinarity in Science and Religion, 1/2007 and 2/2007, **Basarab Nicolescu, Magda Stavinschi** (editori)

sunt în curs de apariție:

De ce Dumnezeu nu va dispărea niciodată, **Andrew Newberg, Eugene D'Aquili, Vince Rause**

A eșuat modernismul?, **Suzi Gablik**

De ce nu putem să fim buni?, **Jacob Needleman**

Darul lui Darwin către știință și religie, **Francisco J. Ayala**

Știință dragoste credință, **Cristian Bădiliță**

Jean-Yves Leloup

PROFUNZIMILE UITATE ALE CREȘTINISMULUI

Convorbiri cu Karin Andréa de Guise

Traducere din limba franceză de
GABRIELA SANDU

Curtea veche

BUCUREȘTI, 2008

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
LELOUP, JEAN-YVES
Profunzimile uitate ale creştinismului: convorbiri cu Karin Andréa de Guise / Jean-Yves Leloup; trad.: Gabriela Sandu. - Bucureşti: Curtea Veche Publishing, 2008
ISBN 978-973-669-625-1

I. Guise, Karin Andréa de
II. Sandu, Gabriela (trad.)

28(047.53)

Coperta: GRIFFON AND SWANS PRODUCTIONS
www.griffon.ro

JEAN-YVES LELOUP
entretiens avec Karin Andréa de Guise
Les profondeurs oubliеés du christianisme

Copyright © Le Relié, 2007
Tous droits réservés.

© CURTEA VECHE PUBLISHING, 2008
pentru prezenta versiune în limba română

ISBN 978-973-669-625-1

Mamei mele

Mulțumiri

Aduc mulțumirile mele Universității din São Paulo pentru faptul de a mă fi primit cu atâta căldură, în scopul susținerii conferințelor care constituie punctul de plecare al convorbirilor de față. Le mulțumesc în mod special profesorului João Bezinelli și Marthei Gouveia da Cruz, precum și tuturor membrilor Institutului Jung din São Paulo, pentru invitația lor și susținerea de care m-am bucurat din partea lor.

Îi mulțumesc lui Karin Andréa de Guise, ziaristă și filosoafă „germano-franco-anglo-braziliană", pentru pertinența întrebărilor sale, pentru „darul lingvistic" de care a dat dovadă și pentru marea ei răbdare în a învinge reticențele pe care le-am resimțit în fața unei situații ce îmi cerea să mă exprim încă o dată în legătură cu niște teme deja publicate.

Aceste convorbiri au fost transcrise mai întâi în engleză, cu ajutorul colaborării lui Simon Ford, apoi în portugheză; după ce le-am recitit, mi-am dat acordul pentru traducerea lor în franceză, furnizând, totodată, și referințele diferitelor mele lucrări.

Îi mulțumesc, totodată, și lui Marc Hélavy-van-Keymeulen pentru lectura sa atentă și riguroasă asupra textului în franceză și pentru prețioasele observații privind referințele ebraice.

Recunosc insuficiența anumitor exprimări sau a unor idei care s-ar fi cuvenit să fie dezvoltate. Scopul acestei cărți nu este acela de a fi exhaustivă în raport cu toate domeniile abordate, ci de a-l introduce pe cititor în universul unei gândiri complexe, niciodată sigure de nimic..., cu excepția Totului.

I
Introducere

Cu ocazia celei de-a treizecea aniversări ale sale, Universitatea din São Paulo îl recunoștea în persoana lui Jean-Yves Leloup, invitatul său de onoare, pe „unul dintre cei mai originali gânditori ai timpurilor noastre".

Bestseller în Statele Unite și în America de Sud, opera sa, în ansamblu, este studiată în cadrul a numeroase universități[1], însă, în ceea ce ne privește, ne-am propus să îl abordăm în legătură cu traducerile și interpretările sale pe marginea textelor de la Nag Hammadi[2], problemele ridicate de aceste texte antice fiind din nou de actualitate, „sub lumina reflectoarelor" din multiple sectoare media.

Abordarea lui Jean-Yves Leloup nu este nici polemică, nici dogmatică, ci mereu atentă în raport cu textele în sine, cu Sensul pe care acestea îl transmit și, mai ales, cu întrebările fundamentale pe care le suscită.

---

[1] O mare parte din această operă este inedită în limba franceză. *Cf.* bibliografia lui J.-Y. Leloup.

[2] *Cf. L'Évangile de Marie*, *L'Évangile de Thomas*, *L'Évangile de Philippe*, Albin Michel; *O Evangelho de Maria*, *O Evangelho de Tomé* și *O Evangelho de Felipe*, Editora Vozes; *The Gospel of Mary Magdalene*, *The Gospel of Thomas* și *The Gospel of Philip*, Inner Traditions.

Jean-Yves Leloup refuză declarațiile răsunătoare sau definitive, nu spune „cum ar trebui să gândim", ci „că ar trebui să ne gândim"; ne invită la nuanțare, la recunoașterea simplității, dar și a complexității și, dacă ne antrenează mai curând în meandrele „gnozei" decât în cele ale „gnosticismului", o face pentru a ne readuce în atenție cuprinzătoarele și laborioasele studii ale cercetătorilor din domeniu. Cei care dețin cunoașterea cea mai aprofundată pe această temă sunt și cei mai puțin predispuși să vorbească despre ea[3].

Jean-Yves Leloup acceptă totuși să rupă tăcerea, pentru a ne trezi spiritul, fără a ne îndoctrina, în fața multiplelor fațete și nuanțe ale Unului-Dumnezeu mărturisit de Scriptură.

Abordarea lui se vrea a fi, în același timp, atașată tradiției (el rămâne un teolog), dar și deschisă (practica sa are în vedere transdisciplinaritatea). Dincolo de diversele sale competențe (teolog, filosof, terapeut), el se consideră, înainte de toate, un hermeneut (mai mult decât un exeget), în voința sa de nezdruncinat de a descoperi Sens acolo unde alții nu văd decât scriere indescifrabilă, simple texte, evenimente obscure sau chiar aberante.

Referindu-se la opera sa, Camus spunea „că își propune să facă ceea ce creștinismul nu a făcut niciodată: să se preocupe de damnați", de ceea ce este exclus, respins, refulat, „să salveze ceea ce este pierdut"

În spiritul acestei afirmații, Jean-Yves Leloup a putut spune, cu ocazia uneia dintre conferințele ținute la Universitatea din São Paulo, că ecoul înregistrat de *Evanghelia după Maria* și de *Evanghelia după Iuda*

[3] *Cf.* Lao Tsî, capitolele LVI și LXXI.

s-ar putea explica printr-o „întoarcere a refulatului în creștinism"

În arhetipul Mariei Magdalena, se poate descifra reîntoarcerea femininului, adesea minimalizat sau fățiș respins în afara istoriei ecleziastice. În arhetipul Iuda, e de întrevăzut realitatea umbrei și a răului care revine, nu pentru a contesta lumina lui Hristos, ci pentru a cere socoteală creștinismului cu privire la soarta pe care le-o rezervă „trădătorilor", sinucigașilor și celor care resping credința în el...

La un nivel mai profund, Jean-Yves Leloup ne provoacă să ne întrebăm ce putem face cu femininul și cu umbra în cadrul vieților noastre: ce loc îi rezervăm realității frumuseții și a răului? Și o face fără a recurge la speculații dualiste sau gnosticiste, ci integrându-le într-o credință (*pistis*) și într-o contemplare (*gnôsis*), ample și transfiguratoare.

Toate aceste probleme au contribuit la elaborarea planului convorbirilor și a lucrării:

1. Reflecții pe marginea textelor de la Nag Hammadi: nivelul canonic și cel apocrif.
2. Reflecții pe marginea arhetipului Mariei Magdalena: femininul — sexualitatea — întruchiparea.
3. Reflecții pe marginea arhetipului Iuda: Zelotul — trădătorul — revelatorul — sinucigașul — discipolul blestemat/preferat — „evangheliile" lui Iuda.
4. Gnoza și gnosticismul.
5. Dogma și dogmatismul.
6. Reflecții cu privire la Înviere.

O astfel de lucrare va fi dificil să se încheie printr-o concluzie, precum spune și Jean-Yves Leloup:

„Toate cărțile mele nu sunt altceva decât niște « șantiere », edificii neterminate. Iau în calcul un anumit număr de planuri, de puncte de vedere, dar și de referințe, de lungi citate, care nu se integrează întotdeauna în structura textului meu, fiind, în cea mai mare parte a lor, lăsate pentru anexă; toate acestea constituie materialele de care cititorul se poate servi pentru a-și construi propriul edificiu și pentru a citi, la urma urmei, o carte care nu este doar a mea, ci e opera « noastră » comună și a tuturor celor care, înaintea noastră, au meditat la respectivul subiect."

Am procedat exact în spiritul celor de mai sus, acceptând provizoratul gândurilor noastre, făcând apel la cooperarea cititorului, prin criticile și verificarea nemijlocită de care dă dovadă, grație rațiunii și experienței, a ceea ce s-a enunțat aici.

Jean-Yves Leloup nu se consideră niciodată a fi „o persoană care știe", ci „o persoană susceptibilă de receptivitate"; către această „receptivitate infinită" în raport cu textul, dar și cu aspectele lumii, ale conștiinței și ale inconștientului..., către această receptivitate infinită în raport cu tot ceea ce trăiește, moare și respiră suntem invitați să ne deschidem...

Karin Andréa de Guise

II

Evangheliile apocrife și evangheliile canonice

Karin Andréa de Guise: *Atunci când împărăteasa Elena a descoperit, la Ierusalim, crucea pe care ar fi purtat-o Hristos, s-a vorbit despre „inventarea crucii", inventare în sensul de* in venire, *care semnifică „a aduce la lumină". A permite aducerea la lumină a ceea ce este deja aici echivalează cu o descoperire și, simultan, cu o întoarcere.*

Am putea oare vorbi, în zilele noastre, despre „inventarea evangheliilor" atunci când ies la lumina zilei evangheliile care au existat de la început, însă ascunse adânc, dincolo de memoria noastră, așa cum a fost cazul la Nag Hammadi, în Egiptul de Sus, în jurul anului 1945? Această redescoperire a unor evanghelii uitate ar putea fi, totodată, o „inventare a creștinismului"? Ocazia unei reîntoarceri către izvoarele unei tradiții presupuse a fi cunoscută, dar care-și ignoră prea mult, mult prea mult, rădăcinile?

Jean-Yves Leloup: Unii vor vedea în aceasta o întoarcere a refulatului sau o revelație a „profunzimilor" creștinismului...

Aceste evanghelii sunt numite „apocrife", secrete, ascunse sau, conform etimologiei grecescului *apo*, „dedesubt", în umbra Scripturii.

La fel cum numim inconștient sau subconștient ceea ce este „dedesubtul" conștiinței și care, într-un mod secret, ascuns, guvernează sau manipulează această așa-zisă „conștiință", am putea vorbi despre „evanghelii inconștiente", al căror limbaj este, de altfel, mai apropiat de cel al viselor și al iluziilor decât de cel propriu rațiunii și istoriei, folosit de evangheliile numite „canonice". Acestea din urmă sunt utilizate și utile pentru edificarea Bisericilor care, în acest fel, și-au însușit, într-un anume fel, teritoriul, inițial neîngrădit, al creștinismului.

Intenția mea nu e să privilegiez sau să situez la polul opus evangheliile numite canonice în raport cu cele numite apocrife, ci să le acord la fel de multă atenție: e ca și cum s-ar pune problema reunirii a ceea ce este manifest și a ceea ce este ascuns, a ceea ce este permis și a ceea ce este interzis, a conștientului și a inconștientului...

Lista oficială a cărților biblice pentru uzul Bisericii de la Roma nu a fost stabilită decât în secolul al XVI-lea, la întrunirea Conciliului de la Trento, pentru ca abia în secolul al XVIII-lea Ludovico Muratori să descopere, la Milano, un document redactat în latină și în care apărea lista cărților considerate utile Bisericii de la Roma, numărul lor fiind în jur de 180. Acest document, numit „canonul lui Muratori", este mărturia unui consens cu privire la cărțile care, pe viitor, vor trebui considerate drept „canonice" (din grecescul *kánon*, care semnifică „trestie" și, plecând de aici, „regulă").

În acest fel, evangheliile „canonice" sunt evangheliile conforme regulii; evangheliile apocrife — cele care nu sunt considerate a fi conforme acestei reguli. Rolul respectivei reguli este, evident, stabilirea sau susținerea puterii celor care o instituie. Acest fapt nu se produce

într-o zi. Din însuși canonul lui Muratori transpare dovada utilizării, în spațiul roman, a unei „Apocalipse a lui Petru" care, ulterior, nu va mai fi inclusă în respectivul canon. Alte evanghelii, precum Evanghelia după Petru, au fost acceptate ca fiind canonice de către unele Biserici siriene până în secolul al III-lea...

Unii se vor neliniști în fața acestei ambiguități privitoare la originile creștinismului. „Aducerea la lumină" a acestor scrieri antice ne reamintește, dimpotrivă, spiritul lor liber și bogația lor. Dacă a deveni adult implică asumarea laturii inconștiente care guvernează cea mai mare parte a actelor noastre conștiente, a accepta existența acestor evanghelii și, odată cu ele, a refulatului din cultura noastră constituie, probabil, posibilitatea creștinismului de a deveni adult, de a integra, dincolo de dimensiunile sale istorice, raționale, „masculine" întru câtva, și dimensiunile mistice, imaginare sau pe cele imaginate (*cf. Evanghelia după Maria*), dimensiunea sa feminină, perpetuu neîntinată, mereu fecundă... Personajul Maria din Magdala, de cele mai multe ori necunoscut și supus unui tratament nedrept, își reia aici adevărata dimensiune arhetipală.

— Vorbiți adesea despre această dimensiune arhetipală; ea vă caracterizează hermeneutica, grila de lectură, modul în care receptați și interpretați aceste texte venerabile. Ne puteți preciza ce înțelegeți prin „dimensiune" sau „rezonanță" arhetipală?

În creștinismul străvechi, la terapeuții din Alexandria, evocați de către Filon, fiecare personaj biblic este considerat a fi un arhetip, adică o imagine a omului și a devenirii sale întruchipate sau manifestate într-o ființă de cele mai multe ori „istorică". Astfel, cu privire la

Moise, Avraam, Noe, Iov, se consideră că au existat cu adevărat, fiind percepuți, în același timp, ca arhetipuri sau „imagini structurante" care pot intra în rezonanță atât cu conștientul, cât și cu inconștientul nostru, pentru a le îndruma devenirea.

În anumite momente din istoria noastră personală, putem spune: „Avraam sunt eu...", „Eu sunt Iov" — și ceea ce Iov a trăit să dea un sens propriilor mele experiențe[1]... —, „Maria Magdalena sunt chiar eu" — este femininul în toate etapele devenirii sale[2], arhetip feminin al *Anthropos*-ului, ca una care, în cursul metamorfozării dorinței sale, își atinge completitudinea, aflându-și deplina liniște interioară.

— Putem spune același lucru și cu privire la Iuda: „Iuda sunt eu" și să intrăm în rezonanță cu el?

La prima vedere, nu pare a fi simplu căci, dacă invocându-l pe Iisus putem intra în legătură directă cu „Eu Sunt", lumina eternă din ființa noastră, a intra în rezonanță cu Iuda presupune, într-un anume fel, să intrăm în rezonanță cu „umbra" noastră, cu puterea noastră de a refuza și de a nega „Ființa care se dăruiește" sau pe „Eu sunt Cel care iubește" din noi înșine. Totuși, dacă nu dorim ca această „Ființă care iubește" să rămână doar o iluzie, e necesar să „o punem la încercare", să verificăm dacă este reală și bine înrădăcinată în noi...

---

[1] *Cf.* J.-Y. Leloup, *Grégoire de Nysse, introduction à la vie de Moïse. Être de désir*, Albin Michel, 1993, unde este dezvoltată această temă a rezonanțelor arhetipale (Adam, Noe, Avraam, Moise, Iisus...).

[2] *Cf.* J-Y. Leloup, *Une femme innombrable. Le roman de Marie-Madeleine*, Albin Michel, 2002, pp. 195–213.

Însă, înaintea probei disperării, a abandonului și a însingurării complete, se impune, fără îndoială, supunerea la proba așteptării, a alterității și a decepției...

Conform acestei scheme, am recunoscut în Iuda arhetipul omului decepționat, al omului trădat, al celui care îl vede în Iisus pe Mesia providențial care „trebuia" să răspundă așteptărilor sale, și atunci când acesta „nu mai răspunde", disperarea îl împinge spre trădare; această lectură nu „acoperă" întreaga complexitate a personajului Iuda. Este ceea ce am vrut să arăt, semnalând, totodată, și caracterul „reducționist" al unora dintre lecturile mai vechi și mai recente, a Evangheliei după Iuda în mod special.

— Ce importanță poate prezenta traducerea și studierea acestor texte adesea obscure, respinse de conștiință, care vizează originile noastre?

Mai întâi, o importanță istorică: e o dovadă de minimă onestitate intelectuală să încercăm să aflăm de unde venim, care ne sunt originile, referințele.

Care sunt originile, textele fondatoare ale Bisericilor, ale creștinismului, ale civilizației noastre[3]? Creștinismul este o religie, dacă nu chiar necunoscută, cel puțin cunoscută prost, mai ales în ceea ce privește originile sale. Ceea ce știm despre ea este istoria Bisericilor sale, a măreților lor realizări, dar și a războaielor sau a cruciadelor pe care le-au desfășurat, a obscuran-

[3] Interesul istoric manifestat față de originile noastre și față de textele fondatoare ar putea fi premisa unui cercetări ecumenice pasionante: în acest sens, ortodocși, romano-catolici și protestanți ar putea să își reunească diversele lor competențe.

tismelor și a structurilor inchizitoriale pe care le-au făcut, uneori, posibile.

Contactul cu originile noastre ne situează într-un spațiu al libertății, al non-dogmatisului, al uimirii față de Evenimentul constituit de către persoana, actele și cuvintele Învățătorului galilean; uimire și libertate de a interpreta ceea ce ține de persoana sa, de actele și de cuvintele sale ca fiind un factor înlesnind evoluția, transfigurarea și Trezirea fiecăruia și a tuturor celor care cred în El.

Din perspectivă antropologică, aceste evanghelii ne reamintesc de importanța *noùs*-ului, această licărire de spirit din *psyché*, care favorizează liniștea și contemplarea (*gnôsis*); ele subliniază, totodată, importanța imaginației (*cf. Evanghelia după Maria*).

Cornelius Castoriadis, în *Figures du pensable*[4], face precizarea că imaginația este cea care îl diferențiază pe om de animale care sunt, precum știm, capabile de a avea gânduri, de a face calcule, fiind înzestrate cu memorie:

> Ființele umane se definesc, înainte de orice, nu atât prin faptul că sunt raționale, cât prin acela că sunt înzestrate cu imaginație.

Imaginația constituie rădăcina omenescului: societăți, instituții, norme politice și morale, filosofie, opere estetice și tot ce ne comunică, în prezent, știința — toate acestea sunt rezultatul acțiunii ei.

Din această recunoaștere a rolului imaginației, decurge o idee de importanță majoră: oamenii și societățile se pot schimba. În opinia lui Castoriadis, în vechea

[4] Cornelius Castoriadis, *Figures du pensable*, Paris, Le Seuil, 1999.

Grecie, oamenii au înțeles, pentru prima dată, că semnificațiile esențiale ale vieții sociale își au originea în imaginație.

Această descoperire a condus la statuarea politicii — adică punerea în discuție a instituțiilor existente și schimbarea lor printr-o acțiune colectivă deliberată — și a filosofiei, înțelegând prin aceasta punerea în discuție a reprezentărilor și a semnificațiilor deja consacrate și înlocuirea lor prin activitatea reflexivă a gândirii.

Aici, ar trebui să adăugăm poezia și preocupările de ordin spiritual, în genere — adică punerea în discuție a perceperii realului numai prin simțuri și prin rațiune, cu excluderea intervenției afectelor sau ale intuiției; altfel spus, lumea obiectivă neimpregnată de Subiectul care o percepe sau care, mai exact, o interpretează și o „povestește". Nu se poate vorbi despre vreo istorie umană sau cosmică decât atunci când există un imaginar care să mărturisească despre ea și să o povestească.

Dacă acest imaginar nu își menține vivacitatea, nu mai există nicio istorie care să poată fi povestită, instituțiile sunt cuprinse de încremenire și dogmatizare, obiectivarea lor se face în manieră absolutistă. Dacă imaginarul este limitat sau împiedicat să se manifeste, nu mai poate exista creație și, pe cale de consecință, nu mai există premise pentru democrație, pentru științe, pentru artă și pentru poezie. Dacă oamenilor le lipsește imaginația, ce soluții vor găsi ei pentru ceea ce li se întâmplă?

În acest fel, una dintre funcțiile acestor texte inspirate este aceea de a ne stimula imaginația sau, mai exact, facultatea de a interpreta, căci dacă „omul este condamnat să fie liber", înseamnă că e condamnat să interpreteze. Nimic, nici în plan mundan, nici în plan livresc,

nu are vreun sens aprioric, omului îi revine misiunea de a-l stabili, participând prin aceasta la actul creator.

— De cele mai multe ori, opunem textelor canonice pe cele apocrife, considerând că acestea din urmă nu au niciun fundament istoric.

Este de domeniul evidenței faptul că Evanghelia după Iuda nu ne vorbește despre Iuda cel din istorie, ci despre acel Iuda pe care și-l imaginează, fiindu-i util, o anumită sectă, cainită sau barbelognostică.

Dar în ceea ce privește textele canonice, ne vorbesc acestea despre Iuda ca personaj istoric? Contradicțiile pe această temă sunt multiple.

Vom constata existența unui anumit număr de variante în ceea ce privește relatarea evenimentelor, mai ales cu privire la faptele prezentate de Evanghelia după Ioan și la cele cuprinse în evangheliile sinoptice. De exemplu: scena mirungerii, dinaintea celei referitoare la cină, se desfășoară la „Simon leprosul" (sinoptice) sau la Lazăr din Betania (Evanghelia după Ioan)?

Cea mai elocventă dovadă că evangheliile nu se pretind a fi „relatări istorice" are legătură cu moartea lui Iuda. În Evanghelia după Matei (Mat. 27, 5), Iuda „s-a dus de s-a spânzurat"; în Faptele Apostolilor, nu se spune că s-a „sinucis", ci că „a căzut cu capul în jos, a plesnit în două prin mijloc" (Fapt. 1, 18).

Aceste două „versiuni" asupra morții lui Iuda fac trimitere către două texte diferite din Vechiul Testament:

Mai întâi, la cea de-a doua Carte a lui Samuel. Ahitofel i-a propus lui Absalom, fiul revoltat, un plan de ucidere a lui David, tatăl său, însă „sfatul" nu este urmat, fiindu-i preferat cel al lui Husai:

> Ahitofel, când a văzut că sfatul lui n-a fost urmat, a pus șaua pe măgar și a plecat acasă în cetatea lui. Și-a pus casa în rânduială și s-a spânzurat (2 Sam. 17, 23).

Tot așa cum Ahitofel, „trădător" al „regelui său-mesia" David, s-a dus să se spânzure, este perfect logic ca, prin prisma Evangheliei după Matei, și Iuda să recurgă la spânzurătoare.

Referința la care trimit Faptele Apostolilor se găsește în Cartea Înțelepciunii lui Iisus, unde se spune că „pe nelegiuiți, YHWH îi va azvârli pe neștiute, cu capul în jos" (C. Î. 4, 19).

Apocrifele, la rândul lor, vor conține alte versiuni posibile asupra morții lui Iuda. Acestea ne reamintesc faptul „că nu știm" cum a murit, într-adevăr, Iuda — s-a sinucis sau nu? Fiecare are libertatea de a-și imagina, corespunzător imaginii pe care și-o poate face despre Iuda și „rezonanței arhetipale" cu efect asupra sa, potrivit deznodământului care i se va părea a fi cel mai adecvat, însă toate acestea nu echivalează cu a pretinde că „lucrurile" s-au petrecut astfel...

Aceasta nu echivalează nici cu a spune că evangheliile canonice, ca și cele apocrife, nu ar avea „niciun" fundament istoric. Cu siguranță, Iuda a existat, însă personajul reprezentat de el va fi perceput în mod diferit, în funcție de „cauza de apărat" sau de teza ce trebuie susținută.

Eforturile în direcția reconstituirii unui Iuda „istoric" sau a unui Iisus istoric nu sunt chiar fără temei, însă în ele nu se poate recunoaște o obiectivitate științifică.

Întotdeauna când e vorba despre textele evanghelice, intervine o anume subiectivitate hermeneutică. Aceasta nu impietează deloc asupra „adevărului" și a

inspiraţiei care stau la baza lor, dar se impune multă rigoare cu privire la tipul de adevăr pe care l-am putea avea în vedere.

Ca şi alte cărţi aparţinând tezaurului ebraic (Biblia), evangheliile nu sunt cărţi de istorie sau cărţi ştiinţifice, ele nu „descriu" fapte, ci le interpretează; prin intermediul unor imagini, mituri, simboluri, parabole şi, uneori, concepte, ele încearcă să dea un sens „celor întâmplate" la un moment dat şi într-un anume loc...

Astfel, evangheliile, asemenea celorlalte cărţi din biblioteca ebraică, nu ne transmit nici un „adevăr" ştiinţific sau istoric (nu e în spiritul lor — nu vom găsi în aceste texte nici ecuaţii, nici vreo demonstraţie logică, nici vreun proces-verbal...).

Evangheliile transmit un adevăr non-obiectiv, un „adevăr viu", pe cel al Subiectului sau al Spiritului care „reacţionează" la unele evenimente şi le interpretează; în cel mai bun caz, în acord cu nivelul cultural şi cu dispoziţia sufletească a fiecăruia, şi în cel mai rău caz — conform prejudecăţilor şi configurării ideologice a puterii pe care acesta doreşte să o instaureze sau să o apere.

Fie că vrem, fie că nu, adevărul creştinismului rezidă în interpretarea pe care un anumit număr de martori i-au atribuit-o „evenimentului Iisus" Mărturiile lor au fost incluse în ceea ce numim evanghelii.

Mulţimea acestor evanghelii, cărora li se adaugă cele care tocmai au fost descoperite, ne determină să reflectăm la faptul că „adevărul" creştinismului nu poate fi echivalent cu interpretarea dominantă, care îşi impune autoritatea prin ea însăşi... Sunt posibile şi alte interpretări şi natura însăşi a adevărului este susceptibilă de a fi supusă unor interpretări variate, posibil infinite, fragile în orice caz, la îndemâna unei Fiinţe care nu e un

obiect fix și imuabil, ci un Subiect viu, în continuă devenire: „Sunt Cel ce sunt, sunt Cel care va fi"[5] sau, cum se spune în Cartea Apocalipsului: „Adevărul este « ceea ce era, ceea ce este, ceea ce vine » [*o on — o èn — o erkomenos*]". Cum ar putea „ceea ce vine" (*o erkomenos*) să fie cuprins într-un discurs sau într-o scriere, oricât de sacră ar fi ea?

Textul evanghelic nu are rolul de a ne răspunde la întrebări și de a ne „suspenda", astfel, gândirea, ci pe acela de „a ne chestiona răspunsurile", prejudecățile, „obișnuințele"[6] și a ne resitua în orizontul reflecției...

Textele există pentru a ne stimula inteligența și imaginarul, în căutarea întreprinsă asupra sensului. Ele nu sunt catehisme, întipăriri grafice ale unui cuvânt viu, ci o invitație către o „lectură infinită" și un „dialog fecund", uneori conflictual, sunt niște interpretări...

Evangheliile nu sunt „adevărate" prin ele însele, ci pentru cei care se apropie de ele cu inimă curată pentru a căuta un sens. Tot așa cum Hristos reînviat nu li se dezvăluie decât celor care cred în el, textele evanghelice nu le transmit ceva „veritabil" decât celor care le abordează cu credință (*pistis*) sau în contemplare (*gnôsis*).

Textele sacre sunt texte „intersubiective" prin excelență. Adevărul se găsește, aici, „în starea intermediară", în acest „spațiu median" care trebuie ferit atât de densitatea textului, cât și de cea a subiectivității care își găsește proiecția aici.

---

[5] Unii traduc: „Voi deveni ceea ce voi deveni" (Exod. 3, 14).

[6] *Cf. L'Évangile de Marie*, intervenția lui Petru: „Trebuie, oare, să ne schimbăm obiceiurile, să o ascultăm, toți, pe această femeie?", să ne punem la îndoială din cauza acestei femei?... (pp. 17–19).

Măsura adevărului e dată de această stare de suspensie care nu se lasă dominată de dubla densitate a textului şi a subiectivităţii, zădărnicind pretenţiile „reificatoare" de înstăpânire asupra lui.

— Aşadar, în viziunea dvs., între mit şi istorie nu există nici o opoziţie?

De ce să opunem mitul istoriei? Unele personaje istorice au devenit mituri, mituri care îl strivesc, uneori, pe personajul istoric, exilându-l în plan secund.

Dincolo de mitul lui Don Juan, cine se sinchiseşte de „adevăratul" Don Juan? Astăzi, spunem că „fără îndoială, o fi existat" prin preajma Sevillei, precum Carmen... În mod similar, vom spune despre Iuda că „în mod sigur, a existat..."; era un iudeu, probabil un zelot din familia Irozilor...

Mitul trădătorului, configuraţia arhetipală a evangheliilor ne fac să uităm că a existat, „fără îndoială", un Iuda real, care era „unul din cei doisprezece" aleşi de către Iisus... În egală măsură, s-a vorbit despre Maria din Magdala ca despre un personaj „construit" prin raportarea la un anumit număr de femei care îl urmau pe Iisus; şi în acest caz, arhetipul a prevalat, iar astăzi, la atâtea secole distanţă, ea este încă prezentă ca arhetip.

Unii merg până într-acolo încât afirmă că însuşi personajul Iisus este o „construcţie" a discipolilor săi, care, după moartea sa, au făcut din el „un mesia reînviat", un arhetip al mântuitorului sau al eliberatorului, nu doar în raport cu un popor, în mod special, ci cu întreaga omenire...

Ei bine, toate aceste construcţii şi elaborări au un punct de plecare! „Nu iese fum fără foc", spune un proverb; dacă, după douăzeci de secole, se produce

încă atâta fum, este greu să te îndoiești de faptul că un foc de o densitate extremă va fi „căzut" undeva, pe pământ, sau va fi „erupt" din străfundurile sale, precum un vulcan...

Platonicienii vor spune că, asemenea planurilor arhitectului, miturile și arhetipurile sunt anterioare realizării „istorice" sau spațio-temporale a construcțiilor personajelor...

Iisus, Maria din Magdala, Iuda „sunt" arhetipuri care „există" anterior manifestării lor în mundan. Iisus este „arhetipul Sintezei"[7] întruchipat sau „figura Binelui" care primește înveliș de carne și oase, așa cum Iuda ar fi figura sau *typos*-ul Răului; Maria din Magdala — arhetipul femeii „păcătoase și iertate" sau al Iubitei, „Sophia, parteneră a Logos-ului..."

De ce să negăm faptul că anumiți bărbați și anumite femei, în istorie, devin mituri? De ce să negăm faptul că unele mituri sau arhetipuri „se întruchipează" în ființe cu existență atestată de istorie?

Istoria și miturile par a fi indisociabil întrepătrunse, prin faptul însuși că istoria este întotdeauna interpretată, „relatată"

— În ce măsură meditația asupra arhetipurilor Iuda și Maria Magdalena și lectura Evangheliilor care le sunt atribuite ne pot schimba viziunea asupra lui Dumnezeu și a creștinismului?

Odată cu Evanghelia după Maria și Evanghelia după Filip, ceea ce se repune în discuție este viziunea asupra

[7] Expresie aparținând Sf. Maxim Mărturisitorul: sinteză între finit și infinit, între eternitate și timp istoric, între om și Dumnezeu...

caracterului masculin şi patern al lui Dumnezeu. În această privinţă, nu aş putea fi mai explicit decât Charles Mopsik:

> Ideea despre Dumnezeu pe care religiile monoteiste le-au impus-o oamenilor pare să fi exclus orice referire la sexualitate ca factor de abordare sau de experimentare a divinului. În plus, concepţia privind un Dumnezeu unic, sub forma unui Tată atotputernic şi fără parteneră feminină, a constituit fondul comun al discursului teologic curent care, în acest aspect, a influenţat filosofiile occidentale şi metafizicile elaborate de acestea. Aceste cadre mentale, aceste reprezentări au antrenat tot felul de consecinţe în spaţiul istoriei civilizaţiei creştine şi islamice, precum şi în ceea ce priveşte iudaismul; ele au impregnat într-atât spiritele încât nimeni nu îşi mai dă seama că sunt emanaţia unei ideologii religioase particulare, ale cărei principii nu sunt valabile prin ele însele. Starea de incapacitate în care se găseşte omul în prezent, credincios sau necredincios, în ceea ce priveşte eliberarea de aceste structuri este, printre altele, rezultatul faptului că aceste sisteme religioase şi filosofice au proclamat concepţia privind un Dumnezeu asexuat sau unisexuat ca fiind singura raţională, atribuindu-le pe toate celelalte mitologiei. Dorindu-se a fi singurii moştenitori ai religiei de sorginte biblică, teologii şi reprezentanţii juridici ai celor trei religii monoteiste privesc ca pe o riscantă deviaţie orice altă concepţie asupra divinului[8].

Pentru unii, a-l numi pe Dumnezeu „Tată" e dovada unei percepţii antropomorfiste insuportabile. Îmi vine în minte acel copil care începea să plângă atunci când preotul îl forţa să recite „Tatăl Nostru"; pentru acest

[8] Charles Mopsik, în *Lettre sur la sainteté*, Éd. Verdier, 1986, pp. 16–17.

copil, cuvântul „tată" reprezenta sursa tuturor suferințelor sale, un bărbat care se întorcea beat, în fiecare seară, și îi lovea mama, înainte de a se prăbuși regurgitând. Cuvântul „tată" ocazionează niște proiecții inevitabile, fericite sau nefericite, având legătură cu memoria noastră raportată la copilărie sau la stadiul perinatal, pe care va trebui, desigur, să le transgresăm (însă, nu putem transgresa decât ceea ce mai întâi am recunoscut și integrat), dacă dorim să accedem la Sensul Numelui „Tatălui", evocat și invocat de către Iisus.

— De ce „Tatăl Nostru"? De ce nu: „Mama Noastră"? Sau „Tatăl-Mama"?

Este ceea ce vor propune, de altfel, unele teologii feministe, însă aceasta nu schimbă mare lucru.

Cea care face dintr-un bărbat un tată este femeia.

Cel care face dintr-o femeie o mamă este bărbatul.

Cuvântul „tată", ca și cuvântul „mamă", implică o relație care face dintr-o ființă umană, de sex bărbătesc sau femeiesc, masculin sau feminin, ceva în plus.

A spune că Dumnezeu este „Tată" implică prezența Femininului, care îl face să fie astfel; nu s-a spus că Dumnezeu ar fi „un bărbat". Cuvântul „tată", care aici este, evident, simbolic, implică faptul că, în cazul lui Iisus, la originea vieții sale ca și a tuturor vieților, de altfel, „există" o Relație.

Este clar, totuși, că Realitatea ultimă, sau Originea necreată a tot ceea ce trăiește și respiră, nu este „sexuată": ea nu este deci nici tată, nici mamă. Cuvintelor Tată, Mamă — le putem prefera cuvântul „Persoană".

Categoria persoanei presupune faptul că Dumnezeu nu este un obiect, un lucru, El este *no-thing*: „nu un lucru", „Nimic, din tot ceea ce îl are drept cauză". El

nu este „o Ființă" pe care am putea să o supunem observației, constatărilor, să o fixăm, ține mai curând de ordinul unui Subiect, al unei libertăți ireductibile. A spune că Dumnezeu este o „persoană" implică, în consecință, „indisponibilitatea" și „secretul" Ființei sale — nu e „reductibil" la ceea ce pot simți, iubi, gândi despre El, este întotdeauna „Altul": *persona est ineffabilis.*

Aceasta declanșează o revoluție sau o evoluție în înțelegerea noastră asupra Ființei; a spune că Dumnezeu este o Persoană, Tată sau Mamă, echivalează cu a spune că Realitatea ultimă și supremă nu este substanța, ci relația.

Pentru Aristotel și mulți alți gânditori, relația face parte dintre „accidentele" la care e expusă substanța, ea fiind considerată chiar ca fiind realitatea cea mai inconsistentă. Pentru Iisus, este realitatea cea mai înaltă, realitatea fondatoare a tot ceea ce există. Numele de YHWH, revelat lui Moise, semnifica deja „Ființa de față, împreună cu noi". Numele de Tată sau Mamă va indica „modul" în care Ființa este aici, împreună cu noi...

Într-un alt registru, am putea spune că Realul nu este Nimic ce poate fi măsurat, construit, gândit, imaginat, crezut, „este ceea ce este", *no-thing*, „nu un lucru", „nu un obiect", „nu ceva".

În zilele noastre, omul cu bun-simț sau omul de știință nu sunt departe de teologul apofatic de altădată în descrierea ultimei realități, pe care o numesc, uneori, „Dumnezeu", precizând însă că acest Dumnezeu nu are nici o legătură cu ceea ce ne reprezentăm, în mod obișnuit, prin acest nume, desemnarea care se face în acest sens nereprezentând decât un abil limbaj metaforic menit să tulbure creierul ființei umane, conducând-o, prin alternarea întrebărilor și a paradoxurilor,

către tăcerea mirată și neliniștită a celui căruia i se întinde o nesfârșită taină în fața ochilor.

Dacă se întâmplă ca, văzându-l pe Dumnezeu, să înțelegem ceea ce vedem, aceasta înseamnă că, de fapt, nu pe Dumnezeu însuși l-am văzut, ci unul dintre acele lucruri cognoscibile în care se reflectă. Căci, în sine, El depășește limitele oricărei inteligențe și ale oricărei esențe posibile. El nu există, la modul supraesențial, și nu este cunoscut, decât dincolo de orice act intelectiv, decât în măsura în care este totalmente necunoscut și nu prezintă vreo potențialitate de a exista. Această perfectă cunoaștere (*gnôsis*), acceptată în cel mai bun sens al cuvântului, reprezintă adevărata cunoaștere a Celui care e dincolo de orice cunoaștere[9].

Dumnezeu nu are nume și are toate numele posibile.
Nu este nimic din ceea ce există și este tot ceea ce există.
Nu îl cunoaștem decât prin necunoaștere.
Orice afirmație, ca și orice negație, rămâne dincoace de transcendența sa.
Rezumând:
El este Misterul aflat dincolo de însuși Dumnezeu;
Inefabilul, cel pe care totul îl numește,
afirmația totală,
negația totală,
ceea ce e dincolo de orice afirmație și de orice negație[10].

---

[9] Dionisie (Pseudo-) Areopagitul, *Lettre à Galos*, P. G. 3, 1065, p. 95, în *Écrits sur l'Hésychasme*, J.-Y. Leloup, Albin Michel, 1992.

[10] Dionisie (Pseudo-) Areopagitul, *Noms divins* II, 4, P. G. 3, 64, p. 95, în *op. cit.*, p. 97; *cf.* și Lao Tsî, capitolul I. V. și Dionisie (Pseudo-) Areopagitul, *Despre numele divine. Teologia mistică* (Institutul European, Iași, 1993. Traducere de Cicerone Iordăchescu și Theofil Simensky.)

— Evanghelia lui Iuda ne poate invita, la rândul ei, să depășim categoriile masculinului și femininului pe care le proiectăm asupra Ființei necreate, deși, de fapt, ea pare să prefere categoriile Femininului pentru a desemna „originea", „Sursa", nu a tot ceea ce trăiește și respiră „la nivelul finitudinii", ci a spiritelor și a eonilor din planul „etern".

Arhetipul Iuda mi se pare a fi util pentru depășirea categoriilor Binelui și Răului, a Dumnezeului „drept" care nu își asumă partea obscură a realității. Aceasta este problema pe care și-o pun „pseudo-gnosticii" și gnosticismul (cum transpare din Evanghelia după Iuda): imposibilitatea de a crede că un Dumnezeu (idealizat sau reprezentat prin bine, prin lumină) poate fi, „de asemenea", originea răului, a tenebrelor (manifestate fizic în materie, în corpul uman, în lume și în alte impurități).

În *Un om trădat*[11], îi atribui lui Iuda cuvinte care, pentru mine, se desprind din „adevărata gnoză" și din „non-dualitatea" biblică. Ele pot, evident, să șocheze, și nu îi cer nimănui să le ia ca „literă de lege", ci doresc doar să ne punem această întrebare: „Ce loc îi rezervăm răului?"

Nu e suficient să spui: „răul nu există", nu e decât absența binelui — *privatio boni*... Spuneți-i aceasta unui bolnav: că boala, că suferința sa nu există, că e o „absență a sănătății" Ceea ce constituie obiectul privării are uneori, pentru noi, mai multă realitate decât ceea ce considerăm că posedăm.

---

[11] J.-Y. Leloup, *Un homme trahi. Le roman de Judas*, urmat de *Judas: réflexions autour d'une énigme*, Albin Michel, 2006.

Iuda spunea:

Dumnezeu, diavolul sunt nume pe care le atribuim unei unice Realități, celei care ne face să râdem, care ne face să plângem, să înflorim, să ne ofilim. Dacă Dumnezeul vostru nu e decât lumină, este un fals dumnezeu — ce se întâmplă cu realitatea umbrei? Dacă Dumnezeul vostru nu e decât Bine, atunci de ce există răul? Nu vă creați un Dumnezeu pe măsura celor mai mari calități ale voastre, nu uitați toate ororile de care sunteți capabili — Dumnezeu încetează, atunci, să mai fie prezent?

Adăugă cu o voce scăzută, pentru ca nimeni să nu îl poată auzi: « Un Mesia care nu ar fi decât lumină și bunătate nu poate fi decât o iluzie, ar întruchipa un Dumnezeu incomplet... un Dumnezeu care nu e totul. Eu, Iuda, îl voi ajuta să se împlinească, și dacă nu are urmă de păcat în sine, îi lipsește exact ceea ce face din om o ființă cu adevărat umană. Voi fi tot răul care îi lipsește pentru a fi Dumnezeu, pentru a fi Tot... Da, luminosul meu Iisus, preafrumoasa mea jumătate, nu vei putea fi Dumnezeu fără întunecatul tău Iuda... ».[12]

Iuda i-ar fi spus lui Iisus, în momentul întâlnirii lor:

Noi doi vom reprezenta întreaga omenire, revelarea unui Dumnezeu și mai mare.

Acceptă-mă ca pe discipolul tău
sau, mai curând, ca pe jumătatea ta,
sunt umbra ta, tu ești lumina mea,
eu sunt țapul, tu ești Mielul,
eu sunt violența, tu ești blândețea.

Tu ești Iubirea care îmi lipsește, pe care o ignor sau o resping,

[12] *Ibid.*

te cunosc dintotdeauna,
și sunt natura în care te întrupezi,
sunt adevărata umanitate care îți lipsește, Iisuse.
Tu ești om în toate, afară de păcat;
da, dar păcatul este cel care îl definește pe om, este finitudinea sa, rătăcirea, dorința, este acea săgeată care nimerește mereu alături, care greșește ținta cât timp nu te va fi găsit. Fără această ruptură, fără această slăbiciune, de ce ar mai trebui să fim mântuiți? Spui că nu ai venit pentru cei în putere, ci pentru bolnavi, nu pentru cei drepți, ci pentru penitenți.
Ai venit pentru mine,
fără mine, nu ai exista,
sau exiști fără un țel;
ce am fi unul fără de altul[13]?

Ce ar fi lumina dacă nu ar exista tenebre? Prezența lui Iuda alături de Iisus și rolul său în procesul revelației ne obligă la o viziune asupra Realului de tipul *coincidentia oppositorum*, integrare a contrariilor.

Nu este, aici, Dumnezeul pe care îl descoperă Iov, când acceptă, în sfârșit, că Dumnezeu nu e „bunul Dumnezeu", Dumnezeul drept sau „plin de iubire" în care credea?

Dumnezeul binelui este un idol, ca și Dumnezeul răului.

Prezența lui Iuda alături de Iisus, singurul pe care acesta îl desemnează ca fiind „prietenul" (*hutairos*) său, ne reamintește faptul că „eroarea este uitarea adevărului contrar".

[13] *Ibid.*

Nu prostia, aroganța, minciuna, violența, nedreptatea, ura, moartea vor avea ultimul cuvânt... Numai partea înjumătățită a realului, partea înjumătățită a căii...

Nici măcar inteligența, smerenia, adevărul, blândețea, dreptatea, iubirea, viața nu vor avea ultimul cuvânt... Numai partea înjumătățită a realului, partea înjumătățită a căii...

Iuda și Iisus sunt două jumătăți ale unei ființe umane, fără îndoială mult mai umane...

Iuda și Iisus sunt cele două căi care ne revelează, cu siguranță, un Dumnezeu mult mai divin...

Nu binele va avea ultimul cuvânt.

Nu răul va avea ultimul cuvânt.

Și unul, și celălalt sunt cele două jumătăți ale căii, cele două jumătăți care alcătuiesc o ființă umană...

Și dincolo de bine și de rău, dincolo de aceste două jumătăți, se deschide o altă cale...

Întrebarea care se pune, odată cu *Un om trădat*, nu e doar: „Cain, ce i-ai făcut fratelui tău?", ci și: „Abel, ce i-ai făcut fratelui tău?"

Nu e doar: „Iuda, ce i-ai făcut lui Iisus?", ci și: „Iisus, ce i-ai făcut lui Iuda?..."

Primii creștini vorbeau despre apocatastază, termen care semnifică faptul că toți vor fi mântuiți, „chiar și damnații, chiar și demonii".

Această credință (*pistis*) este, totodată, o cunoaștere sau o recunoaștere a Ființei ca îndurare și compasiune, cunoaștere a secretului Ființei (*gnôsis*), secret care nu ține de ezoterism, ci de o profunzime abisală pentru contemplare.

Această credință, această cunoaștere a unui „Dumnezeu de dincolo de Dumnezeu" nu e pretextul instituirii unei toleranțe excesive, grație căreia totul ar fi

permis, ci premisa unei existențe eliberate de culpabilitate și de teamă. Mirare în fața acestui Real care nu presupune doar ordine, ci și haos, nu doar blândețe și desfătare, ci și violență și amărăciune, un paradis care e, totodată, infern și poartă de acces către un Real mai cuprinzător, care nu e nici una, nici cealaltă, și care le conține...

Toate scrierile care ne vorbesc despre bine și despre rău, despre lumină și tenebre, despre Dumnezeul bun și demiurgul rău reprezintă efectele, mai mult sau mai puțin structurante, ale modului binar de funcționare a creierului uman. Nu putem reflecta realitatea „altfel" decât în alb și negru, și totuși aceste scrieri sunt străbătute de nostalgia unei plerome*, a unei plenitudini a Unului care nu abolește diversitățile multiplului, ca și de nostalgia unei liniști care ascultă și înțelege „Totul".

Liniște către care pare să se îndrepte Maria din Magdala...

* Termen grecesc, consacrat de gnosticism, cu sensul de „plenitudine" (*n. red.*).

III

Arhetipul Mariei Magdalena

— De ce putem fi siguri în ceea ce o privește pe Maria Magdalena?

De ce putem fi siguri? Putem fi siguri de universul în care trăim? El e într-o perpetuă transformare, și imaginea în care reușim să îl fixăm la un moment dat devine, curând, evanescentă. Aceasta este legea entropiei: totul este supus caducității; tot ceea ce are un început va avea un sfârșit — nimic nu este sigur în univers...

Avem mai multă certitudine cu privire la istoria umană, care e un joc între apariție și dispariție, în interiorul acestui univers schimbător? De ce putem fi siguri în legătură cu o ființă umană, în legătură cu Maria din Magdala? Să fie ea un personaj istoric? Un mit? Un scenariu de film care urmează a fi transpus în imagini? Ceea ce știm despre această femeie, știm conform mărturiei câtorva persoane; să fie mărturiile lor credibile? Unii cred că da, alții, nu... Se știe, fiecare martor vede mai curând ceea ce corespunde crezurilor sale decât ceea ce percepe vizual în mod efectiv. Așa se face că există mai multe „puncte de vedere" în legătură cu Maria din Magdala.

Evanghelia după Luca vorbește despre o păcătoasă, fără a preciza care este „păcatul" ei, fără a-l numi.

Aceeaşi evanghelie pomeneşte de o femeie aşezată la picioarele lui Iisus, în timp ce sora sa, Marta, este ocupată cu pregătirea mesei; este o „Marie", Maria din Betania. În celelalte evanghelii, este vorba despre Maria din Magdala în ipostaza unei posedate eliberate de către Învăţător, şi ea va fi cea care se va afla lângă cruce şi care, potrivit Sfântului Ioan, va fi primul martor al Învierii, prima persoană trimisă să transmită apostolilor că Iubirea va avea ultimul cuvânt: Hristos a înviat — Iubirea a învins moartea. Maria Magdalena va fi considerată, atunci, „Întocmai cu apostolii".

— Păcătoasa, Maria din Betania, posedata sunt considerate a fi, de către unii exegeţi, trei femei diferite, în timp ce pentru alţii, este vorba despre una şi aceeaşi femeie?

Din punct de vedere istoric, ca şi din punct de vedere exegetic, nu putem fi, în mod evident, siguri de nimic, chiar dacă poziţia lui Grigore cel Mare (partizanul „personajului unic cu multiple faţete") s-a impus cu autoritate până în zilele noastre.

Naraţiunile evanghelice nu sunt relatări istorice, ele aparţin mai curând genului literar reprezentat de fabulă şi de povestiri, care îşi propun să transmită un adevăr de ordin teologic sau imaginal şi care fac din figurile istorice mai curând nişte arhetipuri, în măsură să trezească inconştientul cititorilor sau să determine evoluţia acestuia în raport cu planuri mai subtile sau mai profunde ale esenţei umane din ei înşişi.

Aceasta nu semnifică, desigur, că evangheliile sunt false sau iluzorii, ci că adevărurile pe care ni le transmit nu sunt doar de ordin material sau istoric. Există diferite

niveluri de realitate și fiecare trebuie să fie receptat conform stilului de comunicare care îi este adecvat.

La nivelul realității circumscrise *imago*-urilor, putem fi siguri că Maria din Magdala există; este un arhetip cu un mare ecou, care străbate epocile și care se adresează în mod special conștientului și inconștientului contemporanilor noștri. Acest arhetip al *psyché*-ului ne comunică dorința conținută în el, care nu ar putea fi satisfăcută nici de un Dumnezeu abstract, nici de un om, mult prea concret, captiv între limitele „ființei sale destinate morții".

Pentru Maria din Magdala, Dumnezeu nu e suficient, nici omul nu e suficient; indefinitul obiect al dorinței sale este un Dumnezeu care se întruchipează și un om „care participă la natura divină", un Cuvânt care se întrupează și un trup transfigurat în Cuvânt.

Ea eliberează, astfel, în noi, aspirația către „sinteză", către completitudine (*Shalom*), în absența căreia nu putem cunoaște starea de pace.

În acest fel, Maria din Magdala este o femeie aparținând istoriei noastre umane, în interiorul universului nostru tranzitoriu, dar ea aparține și imaginarului nostru, care debordează și dă sens acestei istorii[1].

— Care sunt textele de referință în legătură cu Maria din Magdala? În ce măsură le putem credita?

Cât credit acordăm textelor evanghelice? Printre acestea, unele sunt considerate a fi „canonice", adică

[1] Pentru dezvoltările cu caracter istoric și exegetic cu referire la figura Mariei Magdalena, *cf.* J.-Y. Leloup, *L'Évangile de Marie* (Albin Michel, 1997), *Une femme innombrable* (Albin Michel, 2002), *Tout est pur pour celui qui est pur* (Albin Michel, 2005).

utile concepерii și constituirii unei anumite Biserici, altele sunt considerate inutile, uneori chiar amenințătoare sau refractare în raport cu o instituție pe cale de constituire, fiind deci excluse, catalogate drept „apocrife" de către puterea aflată în exercițiu.

Inițial, diferitele comunități de creștini își aveau propriile evanghelii, ritualuri, Biserica era o comunitate de biserici, și textele acceptate de către unii nu erau, în mod obligatoriu, acceptate și de către ceilalți. Creștinismul este, încă, o religie puțin cunoscută, iar textele descoperite, recent, la Nag Hammadi ne mai dezvăluie ceva despre originile sale: evangheliile după Maria, Filip și Toma (care nu e, propriu-zis, o evanghelie, pentru că această culegere de „cuvinte ale lui Iisus" nu a făcut încă obiectul unei „montări" în cadrul vreunei istorii).

Așa cum am spus deja, nu privesc separat textele canonice și textele apocrife, ele datând aproape din aceeași epocă și revelându-ne, „împreună", cele o mie și una de fațete ale „evenimentului Iisus". Ele mai curând se completează decât să se opună unele în raport cu celelalte. Stilul unora se adresează mai mult rațiunii, al altora — imaginarului, însă, oare, nu îi este caracteristic ființei umane să stabilească un echilibru între cele două?

În acest sens, Evanghelia după Maria (Maria Magdalena) mi se pare a prezenta o importanță deosebită. Ea ne propune alte moduri de percepere a lui Hristos și, odată cu el, a Realului. În relația noastră cu un trup „reînviat", de exemplu, nu se pune problema să facem apel la simțurile noastre fizice, obișnuite, ci să trezim în noi „simțuri de ordin spiritual".

Aici, este repusă în discuție o întreagă concepție antropologică, asupra trupului în mod special, de unde importanța sa nu doar pentru istoria creștinismului și a religiilor, dar și pentru filosofie și științele umane.

— De ce este cunoscută Maria din Magdala ca o păcătoasă? Ce înseamnă „să fii o păcătoasă"?

Așa cum am precizat anterior, Grigore cel Mare și un anumit număr de exegeți au identificat-o pe Maria din Magdala, posedata și martora învierii, cu păcătoasa anonimă care apare la Luca, dar nu precizează care e păcatul acesteia.

Însă, mai întâi, e necesar să stabilim diferența dintre o posedată și o păcătoasă: o ființă „posedată" este, într-un anume fel, iresponsabilă — „spiritele" sunt cele care sălășluiesc în ea și îi determină comportamentul. Pentru a „păcătui", trebuie să fii „liber". Aceasta este rațiunea pentru care, în mod paradoxal, Iisus trebuie să o elibereze pe Maria Magdalena de demoni, pentru a deveni capabilă să fie o păcătoasă[2].

Posedata este „obiectul" amintirilor, instinctelor, pulsiunilor care o domină; păcătoasa este „subiectul" elementelor care îi alcătuiesc ființa, de care se folosește în scopuri obscure, pe care unii le vor considera a fi „contrare naturii" sau în afara legii.

Maria Magdalena este, cu siguranță, „în afara legii": spre deosebire de femeile din acea vreme, ea nu este căsătorită și nu are o familie de care să se ocupe, studiază cu interes Tora, rezervată bărbaților; în mod evident, aerul ei de libertate scandalizează.

---

[2] *Cf.* primele capitole din *Une femme innombrable.*

Cuvântul „păcat" — *hamartía* în greacă — exprimă: „a ținti alături", „a rata ținta". Ea este în mod evident „în afara" a ceea este considerat ca fiind „legitim" și onorabil referitor la moravurile vremii.

Însă, la un nivel mai profund, poate că ea resimte tulburarea pe care o implică o libertate de curând regăsită — liberă în raport cu ce? Oare, înainte de a-ți găsi calea, nu trebuie să fii supus autoînșelării, rătăcirii? Oare nu prin erorile pe care le comitem ne apropiem, de fapt, de adevăr? Ne-o putem imagina pe Maria Magdalena trecând prin tot felul de situații tulburi, risipindu-se sub acțiunea unor vane dorințe, înainte de a-și regăsi cea mai profundă dorință, odată cu Ființa care îi poate răspunde pe măsură, insuflându-i liniștea.

După cum putem să îi atribuim o sumedenie de demoni (cifra șapte indicând un apogeu), în același fel putem avea în vedere, când ne gândim la ea, tot felul de rătăciri, de devianțe... Prin urmare, fiecare epocă își va proiecta imaginarul asupra personajului Maria Magdalena.

Un imaginar mai curând arid, sediu, fără îndoială, al unor frustrări sau obsesii din rândul anumitor reprezentați clericali, care au redus-o la latura ei sexuală, care au permis ca ea să rămână, în timp, „păcătoasa", o oarecare prostituată...

— De ce o prostituată? De unde provine această imagine, cu care nu încetăm să o identificăm?

Nicăieri, în cuprinsul evangheliilor, canonice sau apocrife, nu găsim cuvântul „prostituată" cu referire la Maria din Magdala. Unele texte gnostice evocă, uneori, acest termen când se referă la *Sophia* (Înțelepciunea), care se desprinde de mediul ei de lumină pentru a se uni

cu materia... Ea comite, astfel, „adulterul", „sustrăgându-se" adevăratei sale naturi și antrenând și lumea în căderea ei. Unii au considerat că Maria Magdalena ar fi o întruchipare a *Sophiei* care, prin viața ei desfrânată, își manifestă „uitarea" în raport cu Realul și cu lumina. Logosul întruchipat este cel care va contribui la „conversiunea" (*teshuva — metanoia*) ei către adevărata-i natură. Personajul Mariei Magdalena ca prostituată în sensul modern al termenului este o invenție a clerului; ea devine, astfel, o nouă imagine a Evei: femeia, ispititoarea, *„vagina dentata"*, cauză a tuturor căderilor omului..., ca și cum omul nu ar fi fost preocupat de alte probleme decât de cele legate de sex.

În evangheliile canonice, Maria Magdalena nu apare niciodată astfel; în evangheliile apocrife, în special în cele după Maria și după Filip, ea apare mai curând ca fiind femeia înțeleaptă, discipolul aflat mereu în preajma Învățătorului, având rolul de a transmite învățăturile sale cele mai subtile.

— De ce mesajul esențial al creștinismului ar fi fost transmis femeilor?

În vremea când a trăit Iisus, rabinii nu se adresau decât bărbaților, femeile nu aveau acces la Tora, de aici mirarea stârnită în rândul propriilor discipoli. Iisus se adresează mereu unor „persoane", indiferent de sex, de mediul social, de origine, de rasă... Și dacă, pentru a transmite aspectele cele mai importante ale învățăturii sale, se adresează în mod special femeilor, nu o face din spirit provocator; fără îndoială, elementul feminin (în cazul ambelor sexe...) este cel mai apt să primească și să înțeleagă mesajele Cuvântului Viu (Logos), lăsându-se pătruns de el.

Iisus îi dezvăluie femeii adultere că miezul dreptății este constituit de milostenie, și că Dumnezeul întruchipat de el este tocmai această milostivire. El nu a venit pentru a aboli, ci pentru a desăvârși. Îndurarea este desăvârșirea dreptății. El îi spune femeii: „Nu mai păcătui, regăsește direcția legitimă către care tinde dorința ta, nu aștepta de la obiectele finite și limitate ceea ce numai infinitul îți poate da. Decepția ta ar putea fi și mai mare... Nu te poticni nici de consecințele negative ale actelor tale, nu te lăsa copleșită de culpabilitate, nici de ceea ce orientalii numesc karma, nu te lăsa prinsă în această înlănțuire de cauze și efecte..."

Prin iertare, suntem eliberați de această culpabilitate și de karma.

Atitudinea lui Iisus nu este nici constrângătoare, nici complezentă. El o reabilitează pe femeia din fața lui, spunându-i: „Mergi!"... Iertarea, care e îndurarea în acțiune, este eliberarea de karma și reorientarea dorinței... și „cine nu a păcătuit niciodată să îi arunce primul piatra", cel care nu a avut nici o rătăcire, nu s-a înșelat niciodată cu privire la obiectul dorinței lui — să îi arunce primul piatra. Iisus se servește de lege nu ca de un instrument menit judecării celorlalți, ci ca de unul prin care fiecare are posibilitatea de a se cunoaște și de a se judeca pe sine. Tocmai această răsturnare de perspectivă nu va putea fi acceptată de către farisei, de către duplicitari.

Apoi, mai e și întâlnirea cu femeia din Samaria, căreia Iisus îi revelează faptul că adevărata religie nu e dependentă de un loc sfânt sau de un templu. Când Iisus își propune să îi arate cuiva calea către experimentarea dumnezeirii, nu îl conduce în vreo biserică, nu îi

cere să citească vreun text considerat a fi sacru, ci îl invită să pătrundă în câmpul Duhului său, să se roage *en pneumati kai aletheia* (în duh și adevăr): întru duh (*pneuma*) și cu priveghere (*a-lethè*: fără letargie, cu vigilență).

Aici îl va găsi pe „cel care trebuie să vină", pe Mesia, pe „Eu sunt" care e deja în fiecare dintre noi. Încă o dată, Iisus alege să transmită „rugăciunea întru spirit și adevăr" unei femei considerate a fi eretică de către evreii din acea vreme; această rugăciune va constitui chintesența practicii spirituale a creștinilor, fiind transmisă de-a lungul secolelor sub numele de isihasm[3].

În sfârșit, urmează revelația „Iubirii mai puternice decât moartea", revelarea singurei realități pe care o putem opune zeiței atotputernice a morții.

Și de această dată, tot unei femei îi sunt transmise acest secret și această certitudine: Mariei din Magdala, prima care l-a văzut reînviat. Evanghelia după Maria va explica, pe de altă parte, cum poate fi posibilă vederea unui trup înviat.

Trei femei-arhetip care simbolizează trei niveluri de receptare a transcendenței în ființa umană: transcendența milostivirii în miezul dreptății; transcendența rugăciunii întru Duh și priveghere, în raport cu toate formele de culte sau de religii instituite; transcendența

[3] Referitor la femeia adulteră și la samariteancă, *cf.* J.-Y. Leloup, *Évangile de Jean*, Albin Michel, 1989; cu privire la transmiterea isihasmului: *Écrits sur l'hésychasme. Une tradition contemplative oubliée*, Albin Michel, 1990, și *La Montagne dans l'océan. Méditation et compassion dans le bouddhisme et le christianisme*, Albin Michel, 2002.

Iubirii, singura putere integratoare, care trece dincolo de moarte.

Logosul se revelează în această dimensiune tăcută și contemplativă a ființei umane, adresându-se esenței feminine, atât din ființa bărbatului, cât și din cea a femeii. Contactul cu dimensiunea spirituală a ființei se face prin reconcilierea cu feminin-ul din noi.

Fiecare, când își sondează profunzimile feminine ale propriei ființe, poate avea acest triplu presentiment evocat în evanghelii: presentimentul îndurării, presentimentul libertății pe care ți-o dă rugăciunea autentică, în raport cu toate formele instituite, presentimentul că nu moartea, ci Iubirea va avea ultimul cuvânt. Pe fondul acestui triplu presentiment, Logosul se întrupează, se încarnează în ceea ce am putea considera a fi „matricele de recunoaștere".

Interiorizând unele texte ale evangheliilor, am putea înțelege totodată că, atunci când Hristos îi cere Mariei Magdalena să meargă să ducă ucenicilor vestea Învierii, îi cere „intuiției" să se adreseze „rațiunii" Conflictele dintre Petru și Maria reprezintă exteriorizarea conflictelor pe care fiecare le poate trăi în interiorul lui însuși între latura sa feminină și cea masculină, între intuiția unei realități care depășește cu mult ceea ce spiritul analitic poate pricepe și cuprinde din aceeași Realitate. Există adevăruri care nu pot fi înțelese decât prin tăcere și prin renunțarea la orice voință de apropiere și de înțelegere.

„Nu trebuie să despărțim ceea ce Dumnezeu a unit": bărbatul și femeia, rațiunea și intuiția, Orientul și Occidentul, cu diferitele lor modalități de a percepe Realitatea unică; învățătura lui Iisus vizează Anthropos-ul, integrarea polarităților.

Maria din Magdala, care e într-atât de explicită în exteriorizarea esenței sale feminine (părul, lacrimile, mirungerea...), trebuie să își integreze latura masculină, trebuie să devină capabilă nu doar de contemplare, ci și de exprimare prin cuvânt și de acțiune. Aceasta este rațiunea pentru care, în Evanghelia după Toma, Iisus spune că va face din ea „Bărbat"; ea va atinge completitudinea — Anthropos — unindu-se cu jumătatea care îi lipsește, pentru a deveni pe deplin ea însăși — capabilă de a-l întâlni pe Celălalt nu prin prisma a ceea ce îi lipsește, ci a plenitudinii sale, sub cupola unei iubiri care este expresia Izvorului care sălășluiește în ea, în mai mare măsură decât a setei care o chinuie.

— În ce măsură ar putea arhetipul Mariei Magdalena să ne conducă dincolo de dualitatea masculin–feminin, dincolo de machism și de feminism?

Ce este machismul, dacă nu masculinul separat de feminin? Și ce este feminismul, în sensul de bază, dacă nu elementul feminin în revoltă contra corespondentului său masculin? Mereu este vorba despre o relație „dominant-dominat".

Arhetipul Mariei Magdalena ne conduce către Anthropos, care constituie integrarea calităților masculine și a celor feminine, nu opunerea sau distrugerea lor. În Maria Magdalena vedem o femeie care își integrează dimensiunea masculină, devenind capabilă de exprimare prin cuvânt, de argumentare (în fața lui Petru, de exemplu), fără să-și piardă calitățile feminine, pe cele de ordin estetic (părul, trupul), emoțional (lacrimile) și pe cele intuitive sau noetice (viziunile).

Bărbat sau femeie, trebuie să devenim ființe umane, ipostaze vii ale Anthropos-ului, către aceasta ne invită

Evangheliile, „să facem unul din doi", să funcţionăm graţie ambelor emisfere ale creierului nostru, fără ca perspectiva asupra realităţii care îi este proprie uneia să prevaleze asupra celeilalte. Războiul dintre sexe îşi are începutul în interiorul creierului nostru şi e posibil ca toate celelalte confruntări violente să decurgă de aici.

A ne depăşi mecanismele prădătoare sau seducătoare implică o revoluţie nu doar la nivel sexual, ci şi cerebral: este ceea ce Evangheliile desemnează prin *metanoia*, trecerea către o percepere „non-dual㔠a realităţii, adică spre funcţionarea ne-binară a creierului.

Femeia nu este „completă" în absenţa bărbatului, bărbatul nu este „complet" în absenţa femeii. Machismul şi feminismul riscă să devină forme de închistare într-o „jumătate" a alcătuirii umane.

Să fii o femeie care iubeşte un bărbat, fără a înceta să rămâi femeie, şi care este respectată ca atare. Să fii un bărbat care iubeşte o femeie, fără să încetezi să rămâi bărbat, şi care este respectat ca atare. De calitatea relaţiei cu sine şi cu celălalt depinde armonia din cadrul societăţilor noastre, care sunt, atunci, cu totul altceva decât un trib de masculi şi de femele: o comunitate de fiinţe umane (anthropos).

— Este consemnat în Evanghelii: „Iertate sunt păcatele ei cele multe, căci mult a iubit." Ce se înţelege de aici? Acolo unde există iubire, nu există păcat?

Acest lucru apare, într-adevăr, în textul grecesc: „Pentru că dă dovadă de multă iubire, păcatele îi sunt iertate." Dovada că am fost iertaţi, adică reintegraţi în adevărata noastră natură, rezidă în faptul că suntem din nou capabili să iubim. Starea de „păcat" este una de non-iubire, de suferinţă. Bernanos spunea: „Infernul

înseamnă să nu iubești", să nu știi sau să nu mai poți iubi; chiar dacă, potrivit aparențelor, simulăm gesturile, rostim cuvintele proprii iubirii, o facem fără inimă.

Pentru că Maria manifestă multă iubire, înseamnă că ea se simte a fi din nou în paradis, și este ceea ce Iisus încearcă să îi transmită lui Simon. Pentru că iubește, ea rămâne întru Dumnezeu, căci „Dumnezeu este Iubire". „Cel care nu iubește nu îl cunoaște pe Dumnezeu, rămâne supus morții."

Simon se poate supune legii, poate respecta toate ritualurile religiei sale, dacă nu iubește, se găsește în infern, rămâne în raza morții.

> „Iar noi, noi știm că am lăsat în urmă moartea, și ne-am deschis către viață, pentru că îi iubim pe frații noștri"[4], spune Sfântul Ioan.

Maria Magdalena este smulsă infernului și morții prin iubirea pe care o are față de Iisus. Simon poate apărea ca fiind „drept" în ochii oamenilor, iar Maria Magdalena, drept „păcătoasă", în afara legii: Dumnezeu privește sufletul.

„Păcătos" e sufletul arid, indiferent sau disprețuitor; „cinstit" este sufletul deschis, tandru, prevenitor.

În ochii lui Iisus, Simon este păcătosul, el trebuie să „se căiască", adică să își recâștige sufletul. În ceea ce o privește, Maria Magdalena „se supune legii, pentru că dovedește multă iubire"

Ceea ce susține Iisus aici nu ține doar de o revoluție morală, ci și de o revelație metafizică.

A fi întru Ființă înseamnă a iubi.

---

[4] Întâia epistolă (sobornicească) a lui Ioan, 1 Ioan 3, 14.

A nu iubi înseamnă a nu mai fi sau a fi mai puțin.

În măsura în care, prin iubire, accedem către un nivel superior, ne apropiem de „Ființa care este ceea ce este" — YHWH. Tot ceea ce ne deturnează de la calea iubirii ne îndepărtează, totodată, de Ființă și ne conduce spre Neant. Bineînțeles, ar trebui să precizăm despre ce fel de iubire vorbim: dincolo de *éros* (dorință) și de *philia* (prietenie, înclinație), este vorba despre *agapè* (iubire dezinteresată, necondiționată[5]).

A trăi presupune a iubi, a nu iubi înseamnă a muri.

Legea nu are alt scop, nici altă funcție, decât să ne recheme la viață. „Mai mult face un câine viu decât un leu mort", spunea deja, la vremea lui, Eclesiastul.

„Mai mult face o păcătoasă vie decât un fariseu cu inima aridă", ar putea fi cuvintele adresate de Iisus lui Simon.

— „Totul este pur pentru cel care este pur." În ce măsură reușește iubirea să ne purifice faptele?

Da, nimic nu este pur în sine, nimic nu este impur, totul depinde de starea de spirit pe care o avem când evaluăm ființele și lucrurile. Iubirea este cea care purifică, este focul care a umplut inimile discipolilor în ziua de Rusalii; iubirea purifică și tot ea ne face liberi. Este suficient să infuzăm conștiință și iubire în tot ceea ce facem, și totul se transformă. Așa cum focul transformă în lumină chiar și cele mai mari impurități.

Tot ceea ce facem în absența iubirii e timp pierdut, tot ceea ce facem din iubire este o fărâmă de eternitate regăsită.

---

[5] J.-Y. Leloup și Catherine Bensaïd, *Qui aime quand je t'aime*, Albin Michel, 2005.

Și atunci, ce ne împiedică să iubim și să „purificăm", astfel, pământul? „Am venit să semăn foc pe pământ", spunea Iisus. Semințe de iubire care ar putea să îl „transfigureze". Rugul aprins este mereu aici, gata să se aprindă, nemailipsind decât o privire sau o inimă care să „scânteieze"

— Tradiția creștină pare să îi opună Mariei, veșnica fecioară, pe cealaltă Maria, veșnica prostituată. Fecioara Maria și Maria Magdalena — este, oare, imposibilă integrarea acestor două arhetipuri? Opoziția dintre ele nu ne împiedică, oare, să accedem la o viziune asupra femeii „în plenitudinea sa": „fecioară, mamă, amantă, prietenă..."?

Este adevărat că, în creștinism, nu există vreo imagine asupra „femeii" în sensul deplin al cuvântului. Se pomenește despre copile, despre sfinte caste, călugărițe, apoi despre mame și despre femei de moravuri ușoare. Unde este femeia autentică în toate acestea? Femeia completă, care nu renegă sau nu disprețuiește nici virginitatea (sau puritatea), nici maternitatea, ci e capabilă să își asume toate aceste calități în relația cu „celălalt", cu bărbatul, capacitatea de a institui o relație cu celălalt purtând amprenta prezenței divinului însuși în ființa umană.

Dacă aruncăm o privire în istoria artei, vedem puține femei reprezentate alături de Învățător. Poate, uneori, pe mama sa, în picioare, stăruind pe lângă el, sau vreo păcătoasă la picioarele sale; chiar și în ceea ce o privește pe Maria Magdalena, ea este adesea reprezentată în Grădina Învierii, în genunchi, iar prin gestul său, Hristos nu pare să îi ceară să se ridice și să meargă să îi anunțe pe ucenici că a revenit la viață; putem explica această scenă prin impunerea interpretării

latinești a textului grecesc: *noli me tangere* — „nu te atinge de mine"[6].

Niciodată, nici o femeie nu e reprezentată în vreo postură marcând apropierea sau vreun gest de tandrețe față de Iisus. Dimpotrivă, cel mai adesea este reprezentat Sfântul Ioan, tânăr, ținându-și afectuos capul pe pieptul iubitului său „Rabbi". Aceste imagini nu vor întârzia să exercite o anumită influență asupra comportamentului unora dintre membrii clerului, care vor respinge orice „contact" cu femeile și care își vor dărui mângâierile unor puberi...

Suntem în măsură, acum, să înțelegem eroarea în care se găsesc unii cărora, atunci când contemplă celebra *Cină cea de Taină* a lui Leonardo da Vinci, în locul Sfântului Ioan, în ipostază de efeb efeminat, li se pare că o recunosc pe Maria Magdalena, cu părul ondulat curgându-i pe umeri.

Acolo unde nu există femeie, nu există nici bărbat, căci rolul femeii e esențial în raport cu condiția bărbatului. Nu mai putem vorbi, atunci, decât de tați buni, de masculi înrăiți, de băieței, de bătrâni călugări ursuzi și de niște obsedați sexual, abstinenți sau desfrânați. Ar trebui să considerăm că femeile au parte de bărbații pe care îi merită, și invers? Oare nu merităm, cu toții, pe un altul care să ne iubească și să ne înțeleagă „în întregime", atât în dimensiunea noastră trupească, cât și în cea profund spirituală?

A opune fecioara prostituatei implică admiterea faptului că pot exista ființe umane înzestrate cu spirit,

[6] Mai exact, ar trebui tradus: „Nu mă reține, nu mă reduce la cunoscut, în spațiul-timp în care ne-am întâlnit."

dar asexuate, ori sexuate, dar lipsite de spirit. Maria din Magdala este o femeie care întrunește ambele condiții, nu e pe jumătate femeie sau o femeie căreia i s-a amputat jumătatea vitală sau cea pur spirituală.

— Problema acestei opoziții nu s-ar pune, nu-i așa, dacă ne-am aminti de interpretarea spirituală asupra virginității Mariei și de „imaculata concepție"?

Într-adevăr, e simplist să interpretezi virginitatea Mariei la nivel trupesc. Pentru antici, pentru călugării cartuzieni, ca și pentru Meister Eckhart, virginitatea este liniștea sufletului și a trupului, liniștea necesară *psyché*-ului pentru a se putea produce „nașterea" Cuvântului.

Când Meister Eckhart spune „că trebuie să fii fecioară pentru a deveni mamă", se înțelege de la sine că nu se referă la o realitate fizică, ci la experimentarea mistică a tăcerii, pe fondul căreia putem „să îi dăm naștere lui Dumnezeu".

Nașterea „Fiului" în noi este, oare, altceva decât Prezența Iubirii care se naște din calm, a inteligenței (*logos*), a tăcerii? În acest sens, ne spune Meister Eckhart, trebuie să devenim cu toții „mamă a lui Dumnezeu".

Dacă lucrurile stau astfel, nu se mai pune problema opoziției dintre Fecioara Maria și Maria Magdalena... La nivel arhetipal, ele simbolizează două etape ale femininului. Așa cum Picasso spunea: „Îți ia mult timp să devii tânăr", am putea spune: „Îți ia mult timp să devii cast." Drumul parcurs de către Maria Magdalena oferă o imagine elocventă în legătură cu acest „timp îndelungat" necesar sufletului (*psyché*) care se călăuzește

către Tăcere, sub regimul căreia întruchiparea Cuvântului nu îi va mai fi „exterioară", ci intimă[7].

Referitor la personajul Maria Magdalena în ipostaza sa de „arhetip", sursă de inspirație pentru femeile prezentului, îmi reține atenția și un alt aspect important: acela că este femeie fără a fi și mamă. Tot așa cum nu putem reduce femininul la virginitate (în sensul prim al termenului), nu îl putem reduce nici doar la maternitate. Uneori, se întâmplă ca, devenind mame, unele femei să își piardă feminitatea.

Maria Magdalena nu e nici mamă, nici fecioară, nici prostituată — este femeie.

A ne imagina o „descendență" provenind de la Maria Magdalena și de la Iisus, așa cum face Dan Brown în *Codul lui Da Vinci* și în romanele de „ficțiune cu caracter teologic" care au precedat această carte, nu mi se pare a fi nici original, nici interesant, lipsindu-ne, evident, fundamentul istoric.

În Evangheliile canonice, ca și în cele apocrife, Iisus pare să relativizeze „legăturile de sânge", pledând pentru legăturile sufletești și spirituale: fapt, fără îndoială, dificil de acceptat în contextul vieții evreilor din acea vreme, deosebit de atașați familiei și manifestând un profund respect față de „mamă"[8].

În relația sa cu Învățătorul, Maria Magdalena arată faptul că ceea ce se instituie între un bărbat și o femeie poate avea alt scop și se poate fructifica altfel decât printr-un copil, că întâlnirea fundamentată pe iubire se face sub un alt orizont, fiind fecundă dincolo de pro-

[7] *Cf. Une femme innombrable*, în special cel de-al doilea capitol.
[8] *Cf.* Mat. 12, 46-50; Marc. 3, 31-35; Luc. 8, 19-21.

creație. Însăși relația este o teofanie, este marea revelație din Evanghelia după Filip...

— Într-adevăr, în Evanghelia după Filip, se spune că „cei care se roagă cu adevărat la Ierusalim se găsesc în Sfânta Sfintelor... camera nupțială".

Întâlnirea a două ființe umane, în plenitudinea omenescului din ele, este un act sacru, adică un act de participare la Ființa-Iubire, care „asigură mișcarea pe pământ, în stele și în inimă". Acolo unde două ființe se iubesc cu adevărat, YHWH, „Ființa care este Cel care este", Ființa-Iubire, este prezentă în mod nemijlocit.

Este ceea ce ne reamintește Evanghelia după Filip: camera nupțială devine, atunci, templul, locul în care ne rugăm „întru spirit și adevăr" sau, mai exact, întru Spirit și priveghere, precum propune Iisus în Evanghelia după Ioan; aici sunt de regăsit „adoratorii, așa cum îi dorește Tatăl", originea, Sursa a tot ceea ce respiră...

Oare ce altceva decât iubirea pot trezi în noi Duhul și privegherea?

— Cum se explică legătura dintre camera nupțială și Templu? Ce este camera nupțială?

Funcția unui templu e aceea de întâmpinare a prezenței lui Dumnezeu și de îndeplinire a ritualurilor care actualizează sau fac perceptibilă această Prezență.

Îmbrățișarea dintre un bărbat și o femeie poate favoriza actualizarea, manifestarea, în plan sensibil, a prezenței Iubirii; asumată într-un anume fel, ea poate accede la statutul de ritual sacru. Nu se întâmplă, desigur, întotdeauna astfel.

Între un bărbat şi o femeie poate să existe doar o relaţie strict de ordin fizic. Ceea ce guvernează, atunci, legătura lor nu poate trimite cu gândul nici la camera nupţială, nici la templu: în acest caz, nu vorbim decât despre un spaţiu destinat plăcerii sau torturii, în funcţie de dispoziţii şi de protagonişti.

Între un bărbat şi o femeie poate exista, de asemenea, tandreţe şi afecţiune, schimb de cuvinte, dar şi de mângâieri; spaţiul comun devine, atunci, „camera conjugală", locul de întâlnire a două fiinţe care au un proiect comun, la bine sau la rău...

Între camera conjugală şi camera nupţială nu există identitate, după cum mariajul nu e Uniune.

Uniunea presupune întâlnirea a două fiinţe libere care, dincolo de sexualitate şi de tandreţe, se privesc şi se contemplă în dimensiunea lor esenţială, în legătura lor ontologică cu Prezenţa Fiinţei, descoperindu-l, astfel, pe „Cel de-al Treilea", care le uneşte şi le diferenţiază, totodată... Unirea lor este un act de adorare şi de recunoaştere a acestei Iubiri, fără de care nici o uniune nu ar fi posibilă: „Această îmbrăţişare stă sub semnul liniştii interioare"... Ea e deschisă către Transcendenţă, nu implică situarea faţă-n faţă sau dualitatea „cuplului"

Camera nupţială devine, atunci, un adevărat Templu, ca fiind spaţiul în care „ne rugăm cu adevărat", căci iubirea este însăşi esenţa oricărei rugăciuni.

Evangheliile canonice îi condamnă pe preoţii ale căror ritualuri, perfect săvârşite, rămân, totuşi, departe de „El", pentru că inima nu participă:

„Mă slăvesc prin cuvinte, însă inima lor e departe de mine." Evanghelia după Filip ne reaminteşte că, dacă

ești prezent cu inima în camera nupțială, „cel care o însuflețește nu e niciodată departe...".

Fie în camera nupțială, fie în altă parte..., totul devine templu pentru cel care, grație conștiinței și iubirii, știe să se mențină în Prezența Sa.

Pentru ființa trează, Dumnezeu nu poate fi în altă parte decât pretutindeni, elementul cel mai „profan" poate deveni cel mai sfânt, iar cel mai „senzual" — cel mai spiritual.

— În ce sens poate constitui relația dintre Iisus și Maria Magdalena o sursă de inspirație pentru bărbații și femeile din vremurile noastre?

Această relație ne face, într-adevăr, să ne punem întrebări cu privire la modul în care ar trebui să perceapă viața și iubirea un bărbat și o femeie pentru a face posibilă întâlnirea dintre ei și, implicit, cu privire la ceea ce se întâmplă cu relațiile noastre în acest sens.

În ceea ce privește relația dintre Iisus și Maria Magdalena, se putea vorbi despre existența nu doar a „curentului de energie vitală" (libido), ci și de aceea a tuturor formelor de viață care animă o ființă umană: viață emoțională, viață afectivă, viață intelectuală, schimb de cuvinte și de parabole, de vise și de viziuni, dar și de rugăminți și de elogii, împărtășire de lumină și tăcere; o uniune între viețile lor prin ceea ce au ele mai uman, dar și prin ceea ce au mai divin. Dincolo de ființele lor „istorice", se poate vorbi și de o întâlnire a ipostazelor lor arhetipale, Logosul și Sophia, Dumnezeul-om și Zeița-femeie...

Relația dintre Iisus și Maria Magdalena ne reamintește, totodată, de Cartea Genezei (Facerea), unde se spune: „Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său

[...]; parte bărbătească și parte femeiască i-a făcut"[9]. Nici doar bărbatul, nici doar femeia — după chipul lui Dumnezeu. Relația dintre ei e imaginea reflectată a lui Dumnezeu, amprenta Prezenței Sale, mărturia Realității sale.

Relația dintre Maria Magdalena și Iisus constituie, în mod sigur, un loc în care se întrupează Dumnezeu, în care se manifestă Iubirea.

— Nu se întrupează, oare, și atunci când Iisus își revarsă iubirea asupra dușmanilor săi, atunci când își iartă călăii?

Da, desigur, dar de ce ar fi Dumnezeu mai „prezent" în Iubirea pe care o manifestăm față de cei care ne sunt potrivnici decât în Iubirea față de prietenii noștri?

— Pentru că el însuși a spus-o: „Dacă îi iubiți doar pe prieteni, care e diferența? Păgânii nu fac la fel?"

Nu doar pentru că „păgânii fac la fel" acest fel de a iubi e mai prejos, dar nu trebuie să ne limităm doar la atât... Iubirea față de prietenii noștri ne poate deschide inima către o forma mai amplă și mai universală de iubire, chiar și către o iubire nefirească — cea față de dușmanii noștri. Aceasta implică, într-adevăr, o participare cu adevărat specială la Iubirea infinită și necondiționată care este Dumnezeu Însuși.

[9] Fac. 1, 27: „Și Elohim făcu pe om după chipul său, îl făcu după chipul lui Elohim, parte bărbătească și parte femeiască îi făcu." (Traducere de Marc Halévy-van-Keymeulen, autorul cărții *L'Âge de la connaissance*, Éd. M2, 2005.)

Iisus poate fi considerat a fi întruparea lui Dumnezeu grație superiorității relației sale cu ceilalți, prieteni sau dușmani. Dumnezeu este întotdeauna „Cel de-al Treilea", starea intermediară, „vidul median"; în relația Sa cu o femeie, el stă mărturie că și Dumnezeu este prezent „între ei". Aceasta este rațiunea pentru care își trimite discipolii „doi câte doi", pentru a mărturisi despre realitatea Iubirii care poate unifica două diferențe, fără a le amesteca sau a le reduce la unitate.

El îi trimite doi câte doi pentru a mărturisi despre Trinitate, căci ei sunt trei împreună cu Spiritul care îi însoțește și îi inspiră. Cum ar fi posibil ca Iisus să nu facă ceea ce le cere celorlalți să facă? (În acest caz, ar fi asemenea fariseilor pe care îi acuză: „Ei nu fac ceea ce declară").

Ceea ce constituie reflectarea lui Dumnezeu în om nu e doar libertatea sa, inteligența sau vreo altă facultate suprasensibilă — este capacitatea sa de a intra în relație, „capacitatea de a-l presupune pe Celălalt", *capax dei*, cum spun anticii.

E necesar ca, în intimitatea relațiilor noastre, să recunoaștem prezența Inefabilului, a Misterului care ne însoțește, precum pe pelerinii de la Emmaus, vizibil și invizibil totodată, palpabil și intangibil, paradox al unei Realități mereu prezente, mereu absente, infinit de apropiată și perpetuu inaccesibilă.

Întruchiparea acestei Realități se manifestă, așa cum ne reamintește Evanghelia lui Filip, și în cadrul Unirii dintre bărbat și femeie, și cum s-a manifestat în Uniunea dintre Iisus și Maria Magdalena. Este un aspect care, în creștinism, a cam intrat într-un con de umbră.

Dumnezeu nu este prezent numai în încercări, în suferință, în iubirea față de dușmani, ci și în plăcere, în

fericire, în iubirea faţă de prieteni. Aşa se explică, fără îndoială, faptul că Iisus o săruta adesea pe gură pe Maria Magdalena; ei împărtăşeau Duhul (*Pneuma*) şi mărturiseau, astfel, Prezenţa Celui care inspiră şi expiră toate lucrurile din Univers.

Nu este, desigur, necesar să săruţi o fiinţă întotdeauna pe gură (în ebraică, *nashak*, „sărutul", înseamnă: „a respira împreună"), pentru a mărturisi despre prezenţa lui Dumnezeu, însă nu e, oare, un exerciţiu util pentru cei care pretind că ne transmit ce este Iubirea, sau ce este „Duhul" (*Pneuma*) lui Dumnezeu?

— *Una dintre temele recurente ale* Codului lui Da Vinci, *reliefată în mod special de versiunea pentru ecran, este următoarea: dacă Iisus este un bărbat, amantul Mariei Magdalena şi tatăl unei întregi descendenţe, nu mai poate fi Dumnezeul în care cred creştinii. Care e opinia dvs. în acest sens?*

Când Evanghelia după Filip ne arată un Iisus capabil de iubire umană, prin aceasta, el nu e mai puţin divin. El ne reaminteşte că totul poate fi divinizat, transfigurat, chiar şi sexualitatea: dacă aceasta nu e asumată, cum ar putea fi salvată? Dacă e negativă, implică culpabilitate şi, în consecinţă, ne va îmbolnăvi. Totul e să înţelegem despre ce fel de sexualitate vorbim: despre cea care rămâne pulsională şi animalică, sau despre cea a unei fiinţe care şi-a transformat libidoul în iubire, şi această iubire — în capacitate de Unire?

Bineînţeles, Hristos îşi asumă sexualitatea, altfel nu ar fi om: facem din el un neputincios, un infirm, ceea ce tradiţia consideră a fi o blasfemie. În acest caz, Cuvântul nu s-ar fi făcut om, om deplin, ar fi simulat că este, ceea ce anticii consideră a ţine de erezia docetismului.

Nu se pune problema negării sexualității, ci a evanghelizării ei, a transfigurării și sacralizării ei.

Dacă, în ceea ce-l privește pe Iisus, putem vorbi despre sexualitate, e implicit că și-o asumă, în mod categoric, într-o manieră mai inteligentă, mai generoasă, mai tandră și mai sacră decât noi. În ființa sa, nu divinitatea a fost sexualizată, ci sexualitatea a cunoscut măsura divinului; ea poate deveni, atunci, o formă de epifanie, de întâlnire cu Dumnezeu.

Despre docetism, ar trebui să vorbim îndelung: „ori" Iisus este un om, și a cunoscut iubirea umană; „ori" Iisus este Dumnezeu, și nu a cunoscut decât iubirea divină...

Ceea ce ne reamintește dogma de la Calcedon este că Iisus nu este „ori, ori", ci „și, și", cu adevărat Dumnezeu și cu adevărat om, deci capabil să cunoască o iubire cu adevărat umană și cu adevărat divină, și că, pe cale de consecință, noi, de asemenea, suntem capabili să ne asumăm o iubire pe deplin umană și pe deplin divină.

Bărbatul care o iubește pe Maria Magdalena (și pe ceilalți) nu e nimeni altul decât Dumnezeul întruchipat din credința creștină. Această iubire umană este atât dovada realității întruchipării sale, cât și a realității suferinței (pătimirii) și a morții sale.

Iisus nu a „simulat" că este om, a suferit, a murit, a iubit cu adevărat — ce poate fi mai ortodox? A spune contrariul ar echivala cu a nega întruparea și, deci, fundamentul însuși al creștinismului.

> Trebuie ca Iisus Hristos să fi avut un trup real, născut ca și al nostru, format, ca și al nostru, din carne, din sex și din oase, capabil de a cunoaște, ca și al nostru, foamea, setea, nevoia, instinctul, dorința, somnul, suferința, bucuria, capabil, în sfârșit, de a muri, ca orice ființă muri-

toare. A nega existența trupească a lui Hristos înseamnă a nega, implicit, pătimirea, moartea și învierea Domnului, înseamnă a transforma într-o iluzie întreaga problematică a mântuirii[10].

Prin faptul însuși al redactării Evangheliilor, afirmarea realității deplinei existențe trupești a lui Hristos se impune cu prioritate. Negarea acestui lucru este considerată a fi izvorul tuturor ereziilor. Într-adevăr, ereticii încep prin a considera că trupul este blamabil sau de natură pur animală, nefiind demn de om, și că mântuirea înseamnă să te debarasezi de el sau, cel puțin, să-i depășești condiția într-un fel sau altul.

Iată în ce constă marea blasfemie și perversitatea docetiștilor: „Hristos nu a venit pentru a salva (tămădui, transfigura, reînnoi) trupul, prin el suntem salvați « de » trup. El s-a întrupat pentru ca noi să putem, cât mai curând, să ne des-trupăm." El numai a trecut prin trupul Mariei, ca printr-un fel de canal, fără a lua ceva din sângele, din rasa ei...

Pentru Marcion, el și-a făcut subit apariția în Iudeea, în cel de-al cincisprezecelea an sub Tiberius Iulius Caesar, fără ca cineva să știe de unde venea, fără a fi fost născut și fără a se fi dezvoltat asemenea unei ființe umane, pentru a dispărea la fel de subit. Nu el a fost cel care a iubit-o pe Maria Magdalena, care a fost răstignit pe cruce pe Golgota, ci un om oarecare, posibil Simon din Cyrene; această ultimă opinie era apărată de către Basilide.

Pentru mai multe precizări, e suficient să îl recitim pe Irineu care, mai mult decât oricine altcineva, s-a

[10] Tertulian, *De Carne Christi* 5, pl 2, 760 c, 761 a.

confruntat cu toate formele de docetism. Clement Alexandrinul vorbește, de asemenea, de o sectă encratită, de un docetism radical, care disprețuia trupul prin ceea ce are el material, sexual, animal și uman. Acest trup „blestemat", pe care Hristos nu ar fi putut să și-l asume și să îl cunoască decât ca pe un înveliș tranzitoriu care să nu îi „profaneze" adevărata natură.

Consecințele acestui tip de docetism au fost multiple, în funcție de școlile create. Pentru unii, condamnarea trupului ia forma encratismului absolut, caracterizat prin respingerea tuturor formelor de sexualitate și de hrană pe bază de carne; pentru alții, ea provoca o asemenea exaltare a spiritului, încât tot ceea ce putea furniza trupul era privit cu indiferență, în favoarea capacităților de ordin pur spiritual. Excesele lor de toate tipurile constituiau dovada disprețului față de trup, pe care Hristos nu și-l asumase decât în aparență.

În aceasta constă diferența esențială dintre Evanghelia după Filip, după Maria și Evanghelia după Iuda. Primele două recunosc întruparea, prezența divinului în corpul uman al lui Iisus; în cea de-a treia, misiunea lui Iuda, „discipolul preferat" al lui Iisus, este să îl ajute pe acesta să se debaraseze cât mai curând de „învelișul trupesc", contribuind la grăbirea procesului de „destrupare".

Astfel, a considera drept „gnostice" Evanghelia după Maria și Evanghelia după Iuda e o dovadă a confuziei existente în jurul cuvântului „gnoză". În acest sens, va trebui să facem câteva precizări.

— Dacă, așa cum spune Biblia, „un bărbat nu e complet câtă vreme nu a întâlnit o femeie", putem spune că

întruparea lui Iisus nu ar fi fost completă dacă nu ar fi întâlnit-o pe Maria Magdalena?

Vă referiți, fără îndoială, la Cartea Genezei, unde se spune: „Nu este bine ca omul să fie singur."[11]

Unii rabini susțin că animalele se împreunează în prezența lui Adam, și că el nu întrevede în aceasta ceea ce, în cazul său, ar putea fi o relație fericită și fecundă, ca și cum sexualitatea animală, în pofida forței și intensității ei pulsionale, nu ar putea reprezenta o formă de împlinire pentru om.

Prin urmare, nu e bine ca bărbatul să fie singur, *lo toà* în ebraică, ceea ce înseamnă că bărbatul nu poate fi pe deplin fericit de unul singur, că nu se poate mulțumi cu iluzia alterității, precum Narcis, precum Androginul, ci, asemenea animalului, răspunde imperativelor „speciei".

Înaintea creării omului, „Ființa care face să existe tot ceea ce este" părea să considere că tot ceea ce există este bun. Se știe, doar: „Văzu că toate erau bune și frumoase"; însă ceea ce este bun pentru plante, pentru animale și pentru aștri nu este poate la fel de bun și pentru om. Unitatea cosmică, a genurilor și a speciilor nu este, poate, forma de unitate la care aspiră: disoluție, fuziune, reintegrare, toate acestea nu sunt încă Iubirea, și, prin urmare, textul continuă astfel:

Am să-l ajut
față în față[12]

---

[11] Fac 2, 18.

[12] Fac. 2, 18. Continuarea: „Am să-i fac un ajutor (un sprijin) potrivit pentru el." (Traducere de Marc Halévy-van-Keymeulen.)

Expresia: *ezer kenegdo* poate semnifica: „ajutor față-n față", „ajutor în conformitate cu", „ajutor împotriva". Traducerea strict literală este, fără îndoială: „ajutor față în față", cu toate nuanțele de opoziție, de confruntare, dar și de înfruntare pe care le presupune situarea față în față.

Însă, tot prin această situare față în față putem accede la o iubire diferențiată: există două chipuri, și nu două jumătăți ale aceluiași chip, două alterități, doi subiecți ireductibili, care se pot „înclina unul în fața celuilalt" sau se pot provoca reciproc.

Prin această situare față în față, „chip contra chip", adică, totodată, prin împărtășirea unui Cuvânt și a unui Duh, cele două „alcătuiri din lut", masculinul și femininul, acced la plenitudinea lor umană, la condiția lor de subiect cuvântător și liber, depășindu-și ipostaza de victime ale tuturor necesităților, organice, pulsionale și funcționale.

În tradiția ebraică, în mod special cei care practică *midrashim* insistă asupra faptului că un bărbat care nu a cunoscut femeia nu poate fi considerat „uman"; e la fel și în cazul femeii. Și acești exegeți mai subliniază faptul că, înainte de a întâlni femeia, alteritatea, ființa umană masculină se poate numi: *Adam*; după ce o va fi întâlnit, se numește: *ha-adam* (adamul).

Dacă, precum cabaliștii, stabilim valoarea numerică a literelor care formează cuvintele, obținem:

⇨ pentru *ha adam*: he; 5 + aleph; 1 + dalet;
4 + mem; 40 = 50
ceea ce este echivalentul numeric al lui *mi*: mem;
40 + yod; 10 = 50
ceea ce, în ebraică, semnifică: „Cine"

⇨ în timp ce *adam*, singur, dă: aleph; 1 + dalet;
4 + mem; 40 = 45
valoarea numerică a cuvântului *mah*: mem; 40 + he;
5 = 45
ceea ce, în ebraică, semnifică: „Ce".

Omul trece de la „ce" la „cine", adică: de la o ființă-obiect la o ființă-subiect, atunci când realizează complementaritatea bărbat-femeie; atunci când îl întâlnește pe celălalt, devine el însuși, grație acestei întâlniri. Nu putem fi „compleți" de unii singuri — tocmai prin această întâlnire, prin această relație devenim „cine", subiect după chipul și asemănarea Subiectului primar, origine[13].

În acest fel, aveți dreptate când spuneți că Iisus nu este „om deplin" dacă nu a cunoscut relația cu femeia și că, într-un anume fel, Maria Magdalena e parte constitutivă a plenitudinii incarnării sale. Plenitudinea întrupării unei ființe care nu e doar un „în sine", ci și un „către" (*pros*) celălalt.

Așa cum se spune în Evanghelia lui Filip, „misterul care unește două ființe este imens". Prin aceasta se verifică autenticitatea întrupării lor, Realitatea existenței lor: „fără această uniune, lumea nu ar exista"[14].

Acesta este, totodată, și argumentul istoricilor care susțin că Iisus nu ar fi avut dreptul să intre în Templu și să-și răspândească învățătura în sinagogi dacă nu ar fi „cunoscut" femeia.

---

[13] Referitor la această temă, *cf.* Armand Abécassis și Josy Eisenberg, *À Bible ouverte*, tom I, a 14-a convorbire, Albin Michel, 1978.

[14] *Cf. Évangile de Philippe*, logion 60, 9-3.

— Dar, în vremea lui Iisus, nu existau curente care pledau pentru celibat? Esenienii, de exemplu.

Desigur, existau celibatari și esenieni printre discipoli, chiar dacă mare parte dintre ei, în urma lui Petru, s-au căsătorit. Însă, spre deosebire de Iisus, ocoleau Templul și nu se dedicau studiului în sinagogi. Ei nu corespundeau, prin urmare, nevoii imperative a lui Iisus „de a împlini legea".

— Citez: „În Epistola despre sfințenie, relația sexuală este abordată nu din punct de vedere medical sau moral, prin discursuri justificative sau represive, ci ca un secret care ne trimite cu gândul la lumea divină, conferindu-i-se statutul unui act teofanic, exact ca în Evanghelia după Filip. Nu putem măsura cu precizie consecințele pe care le poate avea, pentru istoria teologiei, dar și pentru comportamentele sociale care se inspiră din textele considerate sacre, respingerea unora dintre acestea din urmă." În sensul celor afirmate, Charles Mopsik spune explicit:

> *„Ideea de Dumnezeu pe care religiile monoteiste le-au impus-o oamenilor pare să fi exclus orice referire la sexualitate ca factor de abordare sau de experimentare a divinului. În plus, concepția privind un Dumnezeu unic, în ipostaza unui tată atotputernic și fără parteneră feminină, a constituit fondul comun al discursurilor teologice curente care, referitor la acest aspect, au influențat filosofiile occidentale și metafizicile generate de acestea. Aceste cadre mentale și aceste reprezentări au avut tot felul de consecințe în istoria civilizației creștine și islamice, în așa fel încât în iudaism ele au impregnat în asemenea măsură spiritele, încât nimeni nu își mai dă seama că sunt*

fructul unei ideologii religioase particulare, ale cărei principii nu se impun de la sine. Starea de incapacitate de a se elibera de aceste structuri în care se găsește omul în prezent, credincios sau necredincios, e, printre altele, rezultatul faptului că aceste sisteme religioase și filosofice și-au proclamat concepția asupra unui Dumnezeu asexuat sau unisexuat ca fiind singura rațională, respingându-le pe toate celelalte ca ținând de mitologie. Dorindu-se a fi singurii moștenitori ai religiei de sorginte biblică, juriștii și teologii celor trei religii monoteiste privesc ca pe o periculoasă deviație orice altă concepție asupra divinului.«[15]

Oare nu tocmai această concepție asupra divinului ne dezvăluie textele apocrife pe care le-ați tradus?

Toată această concepție diferită asupra divinului nu e oare deja implicită în textele canonice, când Iisus îl numește pe Dumnezeu „Tatăl" său? Cum am expus deja, cuvântul „Tată" implică femininul; un bărbat nu devine „tată" decât prin femeie. Tot așa cum femeia nu devine „mamă" decât prin bărbat. Iisus ne transmite, astfel, că Ființa originară ai cărei copii suntem nu e o monadă, nu este Unul, ci relația. De ce este, oare, atât de eretic și de nemaipomenit să recunoaștem aceasta?

— De ce, în creștinism, sexualitatea nu constituie o cale către divin, ca în celelalte tradiții religioase? De ce este ea considerată ca fiind un obstacol în asumarea unei vieți spirituale? De ce această opoziție între sex și sacru? Ar avea vreo legătură cu comportamentul sexual al lui Hristos însuși, sau cu modul în care, de-a lungul secolelor, a fost interpretat comportamentul său?

[15] Citatul se regăsește și în p. 26.

Întrebarea dvs. vine în prelungirea mărturiilor și anatemelor lui Romain Gary:

> „A existat un om. Ne-am grăbit să îl expulzăm în lumea de dincolo... S-a produs o corupere de major... Prin Iisus, aveam tot ceea era necesar pentru a clădi o civilizație, și chiar o Biserică. Și ce am făcut?
> Răspuns: niște chiloți"[16].

În cartea mea *Tout est pur pour celui qui est pur*[17], încerc să arăt că această interpretare negativă cu privire la sexualitate nu își are fundamentul în textele evanghelice, ci e mai curând răsfrângerea problemelor de ordin personal ale celor care s-au aplecat asupra acestor texte (Augustin, Ieronim, Odilon de Cluny etc.).

Legat de întruparea Logosului, aș invoca cele susținute de tradiția ortodoxă în acest sens, mai ales de textele Conciliului de la Calcedon: *„Totus in suis, totus in nostris"*, spunea Leon cel Mare, în scrierea adresată lui Flavius. „Hristos este, în egală măsură, perfect (*totus*) în esența sa divină, și perfect (*totus*) în esența sa umană, consubstanțial cu Tatăl în natura-i divină și din aceeași substanță cu noi, în natura-i umană."

Ioan Damaschinul spunea, în aces sens: *„Nu venerez materia, îl venerez pe Creatorul materiei, care a devenit materie pentru mine, și care mă salvează « prin » materie."*

Hristos nu a venit să ne salveze „de" materie, în raport cu lumea și cu sexul, a venit pentru a salva lumea, materia și sexul. Încă o dată — exact contrariul

---

[16] *Cf.* Romain Gary, *La nuit sera calme*, Gallimard, 1974.

[17] J.-Y. Leloup, *Tout est pur pour celui qui est pur. Jésus, Marie-Madeleine, l'Incarnation...*, Albin Michel, 2005.

a ceea ce susţine Evanghelia după Iuda, poziţie care îi va întări în convingeri pe cei care consideră că creştinismul disprețuiește trupul şi condamnă sexualitatea.

Acestora, ar trebui să li se răspundă, aşa cum o face Alexandre Leupin, în cartea sa *Phallophanies: la chair et le sacré* [Falofanii: trupul şi sacrul][18]:

> Spiritul vremii, opinia este, oare, lipsită de discernământ atunci când ne comunică faptul că păgânii iubeau, adorau trupul, şi că pentru creştinism trupul reprezenta o oroare? Teologia păgână, făcând din corp şi din sex un simulacru, nu a constituit ea, oare, premisa unei evacuări a trupului real, mai curând decât cadrul celebrării sale? Iar Sfinţii Părinţi (*horribile dictu*) să nu fi fost, câtuşi de puţin, instrumentul unei glorificări a trupului uman?
>
> Gânditorii teologici antici au ajuns la imaginea unui corp uman care nu era, în ultimă instanţă, decât o iluzie: l-au înstrăinat ca fiind un simulacru; la polul opus, creştinismul ne dăruieşte un corp real, în aşa fel încât toate pasiunile noastre, în orice formă s-ar prezenta ele, sunt, de acum înainte şi pentru totdeauna, întrupate, făcând parte integrantă din fiinţa noastră. Nu ne mai putem proiecta ardoarea trupească în univers, pentru că o simţim asumată, integrată în propriul trup. Departe de a « disprețui trupul », creştinismul readuce iubirea pentru simţuri pe pământ, în fiecare dintre noi: responsabilitate fără limite, care ne depăşeşte...

„Ar trebui să ne schimbăm obiceiurile?", după cum se întreba Petru, în *Evanghelia după Maria*, nu doar în ceea ce priveşte interpretarea pe care o dăm Evangheliilor, dar şi în ceea ce priveşte sexualitatea: să nu mai

---

[18] Alexandre Leupin, *Phallophanies:la chair et le sacré*, Éditions du Regard, 2000.

facem din aceasta o sursă de păcat, de pierzanie sau de idolatrie, ci locul Uniunii și al Revelației, locul din noi unde, la fel ca oriunde și poate mai pregnant decât oriunde „Logosul se întrupează pentru ca trupul să devină Logos" și pentru ca ființa umană să devină trupul cuvântător, celebrându-l pe Unul de necuprins al Iubirii?

— Însă dvs. nu idealizați nici relațiile dintre bărbat și femeie. Nu faceți din acestea o cale „obligatorie" către mântuire, pe care să o opuneți celei reprezentate de castitate și de celibat...

„Suntem judecați după măsura Iubirii." Atât sexualitatea asumată, cât și abstinența nu valorează nimic prin ele însele; ceea ce le conferă un sens este conștiința, libertatea și iubirea care le guvernează.

În acest sens, nu ar trebui să facem o confuzie între castitate și abstinență — există persoane celibatare și „abstinente" care „nu se gândesc decât la asta", și altele care își asumă relații intime și le ridică la rang de celebrare și de rugăciune.

Castitatea este ceea ce menține distanța între două ființe, distanță necesară pentru revelarea alterității lor. Ele își amintesc de marea poruncă dată în Grădina Edenului: „Nu vei mânca din acesta", nu vei consuma, nu îl vei asimila pe celălalt, nu îl vei reduce la același...

În acest sens, este evident că Iisus și Maria Magdalena aveau o relație „castă".

— Aceasta este, fără îndoială, ceea ce și noi, cei din prezent, trebuie să descoperim. După cum spuneți: „A-i atribui lui Hristos o sexualitate umană, autentică, înseamnă a-i oferi ființei umane posibilitatea de a-și asuma spiritual această dimensiune intrinsecă care îi

aparţine, poate chiar de a o transfigura, pentru a descoperi lumina acolo unde obişnuia să nu vadă altceva decât umbre...“

Sunteţi primul teolog care îşi pune problema sexualităţii lui Hristos la nivel teologic şi filosofic. Aceasta v-a atras multă duşmănie şi excomunicări; cum vă explicaţi acest fapt?

În opinia mea, peste douăzeci de ani, această chestiune nu va mai constitui o problemă pentru nimeni. Ea se înscrie în dezvoltarea a ceea ce numim hristologie, cunoaşterea lui Hristos în toate dimensiunile sale, atât umane, cât şi divine.

Împotriva monofiziţilor, care considerau că în Hristos nu exista decât o natură (natura divină) şi că dimensiunea lui umană nu era decât o aparenţă (docetism), credinţa ortodoxă a trebuit să afirme realitatea „naturii sale umane“.

Împotriva monoenergismului, conform căruia, în Hristos, nu exista decât o energie (divină), şi că el nu era decât canalul inconştient al acestei energii, credinţa ortodoxă a trebuit să afirme că în el exista o „energie umană“, şi că era muritor asemenea tuturor oamenilor.

Împotriva monotelismului, care susţinea că în Hristos nu se manifesta decât o voinţă (voinţa lui Dumnezeu, a sa fiind total pasivă, ca şi inexistentă, supusă autorităţii Tatălui), credinţa ortodoxă a trebuit să afirme realitatea voinţei sale umane care, printr-o liberă adeziune, se uneşte cu cea a „celui mai mare decât el“ (nu voinţa „mea“, ci voinţa „Ta“ să se facă).

În ultimul secol, unii s-au consacrat dovedirii realităţii conştiinţei umane a lui Hristos şi a psihismului său, susceptibil de schimbare şi de evoluţie; asemenea

tuturor oamenilor, „el s-a dezvoltat ca vârstă și ca nivel de conștiință"

Acum, într-un secol în care sexualitatea este omniprezentă, cum am putea să nu ne punem problema sexualității lui Hristos și a relației sale cu femininul? Ce este anormal în toate acestea?

Credința ortodoxă nu poate face altceva decât să reamintească caracterul realist al întrupării sale: până la ce nivel s-a întrupat, oare, Logosul? Să se fi oprit el la nivelul inimii, sau la bust? O fi existând vreun element din toată alcătuirea umană care să nu fi fost asumat, lămurit, salvat?

Exact în acest sens, prezența Mariei Magdalena în preajma lui Hristos se dovedește a fi importantă. El nu a „simulat" că este un bărbat, el era capabil să inițieze o relație, de intimitate, cu o femeie, era un bărbat „complet".

În ceea ce privește natura acestei intimități și calitatea acestei relații, se impune discreție.

— Ne putem, în mod evident, imagina că toate acestea aveau prea puțin de-a face cu „descărcarea afectelor" de care vorbește Freud, nu?

Ce putem ști, oare, despre o sexualitate care nu e doar descărcare sau sublimare, ci împlinire, transfigurare grație prezenței Spiritului?

Ce putem ști despre o experiență, totodată, pe deplin carnală și pe deplin spirituală? Ce putem ști despre un act „cu adevărat uman și cu adevărat divin", pentru a relua termenii dogmei de la Calcedon, despre un act „non-dualist"?

— Această „non-dualitate" asumată de către Hristos nu pare să fi fost, întotdeauna, asumată în mod similar în Orient, care profesează, totuși, această doctrină. Ne poate încerca nedumerirea, de exemplu, în raport cu atitudinea lui Buddha, ca ființă istorică, față de femei.

În acest sens, relația lui Iisus cu Maria Magdalena îl situează pe acesta pe „calea de mijloc": nici celibatar ascet și contemplativ precum Buddha, nici bărbat căsătorit cu una sau cu mai multe femei, precum patriarhii, profeții și, mai recent, Mahomed.

El este un om liber, disponibil, înainte de toate, pentru misiunea sa și care nu-și absolutizează, cum am spus deja, familia.

„Domnul nostru, Stăpânul nostru", el este, totuși, capabil de a avea o relație privilegiată cu o femeie, ceea ce nu îl împiedică să aibă inima deschisă și față de ceilalți: bărbați, femei, copii, prieteni și dușmani, prin aceasta fiind fidel propriului său precept: „Îl vei iubi pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima, din tot sufletul, cu toate puterile tale și îți vei iubi aproapele ca pe tine însuți."[19]

Încă o dată: de ce să opunem iubirii umane pe cea divină? Iubire de sine, iubire pentru altul (animal, ființă umană), și iubire față de Altul? Nu există decât o iubire, și nu avem decât o inimă pentru a iubi tot ceea ce există.

De ce atâta înverșunare, spuneați? Înverșunare față de sex, față de sine, față de femininul din noi? Da, de ce? De ce să complicăm ceea ce este simplu, natural? „Dumnezeu este simplu, păcatul este complicat", spunea Sf. Ioan Gură de Aur.

---

[19] *Cf. Sh'ma Israël*; Deut. 6, 4-9.

Însă, la drept vorbind, este chiar atât de simplu, de natural să iubești? Înverșunarea împotriva trupului, înverșunarea împotriva lumii există, refuzul de a crede și de a iubi, de asemenea — nici acesta nu trebuie trecut cu vederea...

Nu este aceasta problema pusă de un alt arhetip al ființei umane, cel al lui Iuda — de ce există răul? Ce ne nedetermină să trădăm Viața și Viul pe care spunem că le iubim?

Să fie aceasta „pulsiunea morții", care va avea ultimul cuvânt, precum gândea Freud, spre sfârșitul scrierii operei sale? Sau, dincolo de principiul plăcerii și de pulsiunea morții, va fi existând o realitate mai înaltă, care să le asume și să le dea un sens?

Maria Magdalena și Iuda. Aceste două arhetipuri acționează în fiecare dintre noi, sunt două modalități de a-l iubi pe Cel pe care anticii îl numeau „arhetipul Sintezei"; două modalități de a-L revela, în natura sa umană, capabilă de tandrețe, și în cea divină, capabilă de iertare; două modalități de a-l revela pe Dumnezeul care sălășluiește în el:

Iubire iubind tot ceea ce există prin El (femeia, plăcerea, înțelepciunea, sexul și celelalte stele). Iubire care e mai presus de teamă, de refuz, de violență și de moarte. Această Realitate „care este ceea ce este" (YHWH) și care îi iubește incomensurabil pe Maria Magdalena și pe Iuda Iscarioteanul, pe aceasta ne este extrem de greu să o acceptăm.

Într-adevăr, de ce atâta înverșunare?

La ce bun crucea?

De ce Iubirea nu este nici acum iubită?

IV

Arhetipul Iuda

— Vom putea lua ca punct de plecare pentru reflecția noastră asupra lui Iuda omilia Papei Benedict al XVI-lea, din timpul Săptămânii pascale din 2006:

Iuda îl măsoară pe Iisus conform categoriilor puterii și succesului; pentru el, numai puterea și succesul constituie realități, iubirea nu are valoare. El este avid: banii sunt mai importanți decât comuniunea cu Iisus, mai importanți decât Dumnezeu și iubirea sa. Și astfel, devine totodată un mincinos care face un joc dublu și întoarce spatele adevărului; cineva care trăiește în minciună, pierzând, astfel, sensul adevărului suprem care este Dumnezeu. În felul acesta, devine rigid, incapabil de convertire, de reîntoarcerea lipsită de ezitare a fiului risipitor și se leapădă de viața-i distrusă.

Benedict al XVI-lea adaugă, de altfel, că Iuda ne determină să reflectăm la misterul întunecat al respingerii iubirii:

Iubirea Domnului nu cunoaște limite, însă omul îi poate opune o limită.

Ce credeți despre toate acestea?

E de mirare că, în această predică despre Iuda, Benedict al XVI-lea nu citează nici măcar o dată din evanghelii. Putem, oare, să spunem că Iuda „creat" de el nu are nimic de-a face cu ceea ce este scris, despre el,

în evanghelii? Nu este, oare, o construcție, un soi de roman care reunește clișeele referitoare la un Iuda mitic, nefurnizându-ne nici o informație cu privire la ceea ce acesta a putut fi în realitate?

„Iuda îl măsoară pe Iisus conform categoriilor puterii și succesului; pentru el, numai puterea și succesul constituie realități, iubirea nu are valoare." Pe ce se bazează Papa când spune acest lucru? Din păcate, nu pe Scripturi, pe care are, totuși, misiunea de a le transmite.

Ceea ce se afirmă aici nu e lipsit de interes, însă e, evident, vorba despre o reconstrucție, adică despre un Iuda „arhetip al celui care se opune iubirii" și ale cărui valori sunt puterea și succesul.

Valorile lui Iuda cel istoric, așa cum am arătat în *Un om trădat*, erau, fără îndoială, mai curând dreptatea și respectarea legii, violența fiind, pentru grupul de zeloți și sicari căruia se pare că îi aparținea, modalitatea de a a-i alunga pe ocupanții romani, pseudo-aristocrația irodiană și pe clerul corupt și complice al ocupanților.

Mesajul transmis de către Benedict al XVI-lea nu îl are în vedere pe zelotul istoric (Iuda Iscarioteanul), ci pe „omul de rea-credință" care preferă puterea și succesul în locul iubirii, altfel spus: „omul modern".

Personajul Iuda nu constituie decât un pretext pentru denunțarea pseudo-valorilor omului contemporan. Benedict al XVI-lea nu face altceva decât să repete ceea ce au spus întotdeauna predecesorii săi: Iuda este întruchiparea răului, adică a valorilor considerate a fi, la un moment dat, contrare creștinismului.

Adaugă: „El este avid: banii sunt mai importanți decât comuniunea cu Iisus." Dacă, în evanghelii, se spune clar că, dintre ucenici, lui Iuda îi încredințase Iisus punga cu bani, nicăieri nu este scris că aceasta valora

mai mult decât „comuniunea cu Iisus". Iarăși, ce se transmite, de fapt?... Că banii reprezintă un lucru rău, că averea e o piedică în calea comuniunii cu Ființa; Iuda este prietenul banilor, hoțul adesea caricaturizat de-a lungul secolelor în ipostaza „evreului cămătar și rapace"; se cunosc consecințele unei astfel de caricaturizări...

Încă o dată, cum poate Papa să afirme ceva care nu-și găsește nici un fundament în evanghelii, și să fie, astfel, dependent de ceea ce e produsul unui inconștient colectiv cu o amprentă inconfundabilă? Nicăieri nu e consemnat că Iuda era „avid" și că „banii sunt mai importanți decât Dumnezeu și decât iubirea sa".

Prin aceasta, nu devin avocatul lui Iuda (avocatul diavolului!), nu încerc să fac dovada inocenței sale, reamintesc doar că discursul Papei nu e în totalitate fundamentat pe Scripturi, ca și atunci când adaugă că Iuda este „un mincinos care face un joc dublu și întoarce spatele adevărului; cineva care trăiește în minciună, pierzând, astfel, sensul adevărului suprem, care este Dumnezeu".

În viziunea Papei Benedict al XVI-lea, Iuda devine, astfel, omul care sintetizează tot ceea ce este rău: aviditate, voință de putere, minciună, joc dublu. El este opusul perfect al lui Hristos, ca fiind cel care „devine rigid, incapabil de convertire" și care refuză iubirea care i se oferă. El poate, atunci, „să se lepede de viața-i distrusă", o viață, se pare, predestinată *ab origine* unui infern etern. Rar ne va fi dat să vedem, într-o exprimare atât de concisă, atâtea calamități abătându-se asupra unui singur om. De unde putem ști că Iuda a refuzat până la capăt milostivirea, și că însuși Hristos i-ar fi

refuzat îndurarea? În mod evident, din spusele Papei, însă, în mod sigur, nu și din evanghelii[1]...

Reflecția pe care ne-o propune Benedict al XVI-lea este, totuși, interesantă. Într-adevăr, e necesar să reflectăm asupra „misterului întunecat al refuzului"; neconstituind, neapărat, motivația profundă a lui Iuda cel reținut de istorie, aceasta poate fi, oricând, o problemă a conștiinței noastre și, în acest sens, avem, într-adevăr, nevoie de un arhetip, de o imagine semnificativă, prin care să devenim conștienți, să sondăm abisurile unui astfel de „mister".

Însă, cine poate susține: „Iubirea Domnului nu cunoaște limite, însă omul îi poate opune o limită" (Benedict al XVI-lea)? Cum ar putea, oare, o ființă limitată să îi opună o limită unei ființe infinite prin natura sa? Iubirea lui Dumnezeu nu implică pocăință, nici chiar pentru Iuda. Nimic nu poate împiedica soarele să scalde în lumina sa atât aurul, cât și materia întinată.

— Prin urmare, îl considerați pe Iuda a fi o „materie întinată"?

De altfel, Papa a afirmat, în predica sa, că „aurul" este întinat...

În ceea ce mă privește, nu pretind că știu cine este Iuda, aur sau materie întinată, aceasta mă interesează mai puțin decât faptul că pot avea certitudinea că soarele strălucește necondiționat și că îndurarea lui Dumnezeu se revarsă asupra oricui, fie că o acceptăm, fie că

[1] *Juda den Tod*, „Moarte lui Iuda", trebuiau să cânte școlarii, își amintește Joseph Ratzinger [Papa Benedict al XVI-lea], evocându-și copilăria din spațiul german, în *Ma vie, souvenirs, 1927-1977*, Fayard, 1998, p. 28.

o refuzăm. Omul este liber, acest fapt nu schimbă nimic, Iubirea „este ceea ce este".

— Ce putem ști despre Iuda, care sunt scrierile la care ne putem raporta pentru a avea o idee asupra identității sale?

Prima sursă — de ce să negăm faptul acesta? Adică — nimeni alții decât Marcu, Matei, Luca și Ioan. În scrierile lor apare personajul Iuda, creionat într-un mod mult mai nuanțat decât în Evanghelia care îi poartă numele, unde nu e decât un discipol „privilegiat" care îl ajută pe Iisus să se elibereze de firea-i omenească.

Vom reveni asupra acestei evanghelii, pentru că ea este cea care, mai mult decât oricare alta, a făcut obiectul preocupărilor mediatice, însă putem puncta încă de pe acum faptul că ea nu ne transmite mare lucru nici despre Iuda, nici despre Iisus; din ea putem afla doar ce interpretare a putut da o comunitate cainită sau barbelognostică acestor două personaje, a căror consistență istorică este minimală în acest text, comparativ cu celelalte evanghelii (canonice „și" apocrife).

— Care e, deci, poziția evangheliilor canonice?

Mai întâi, că Iuda este un discipol ales de către Iisus însuși[2]. În Evanghelia după Ioan, se precizează chiar că acest Iuda pe care l-a ales Iisus este un demon (*diábolon*)[3].

---

[2] *Cf.* Mat. 10, 1-4; Marc. 3, 13-19; Luc. 6, 13-16.

[3] Ioan 6, 63-71.

— *Prin urmare, „unul dintre cei doisprezece este un demon". Care este funcția sa?*

E bine că precizați faptul că, în tradiția ebraică, un demon este o „funcție". Cartea lui Iov ne reamintește că *shatan* este un fiu al lui Dumnezeu. Care este funcția sa? Este aceea de a revela secretul „rinichilor și inimilor" prin intermediul tentației sau al încercării (*peirasmos*) la care îi supune pe drepți și pe credincioși. *Shatan*, în ebraică, nu înseamnă „obstacol"? Fără încercări, fără obstacole, cum am putea să ne cunoaștem pe noi înșine, să evoluăm?

— *În* Un om trădat, *citați din* Cartea Numerelor: *„Și Îngerul Domnului s-a așezat în drum, ca să i se împotrivească* (lè shatan lo[4])", *și puțin mai departe: „Iată, Eu am ieșit ca să-ți stau împotrivă* (Hinéh anokhi yatzáti lè shatan)" *sau, literal: „Iată, Eu* (anokhi) *Cel ce Sunt (Eternul tău Dumnezeu) am ieșit pentru a fi Satana."*[5]

Prin urmare, Dumnezeu este Satana?

Dumnezeu este Totul...

Biblia este o scriere non-dualistă: „Eu întocmesc lumina, și fac întunericul — eu fac binele (sau fericirea), și creez răul (sau nefericirea), Eu, Domnul (YHWH — *anokhi*), fac toate aceste lucruri."[6]

Este ceea ce nu va putea fi acceptat în cadrul anumitor forme de gnosticism dualiste. Dumnezeul luminii nu poate fi și cel al întunericului, Dumnezeul binelui

[4] Num. 22, 22.
[5] Num. 22, 32.
[6] Isa. 45, 7.

nu poate fi şi cel al răului, de unde concluzia lor: Dumnezeul Creator al acestei lumi guvernate de nefericire nu poate fi adevăratul Dumnezeu.

Evangheliile canonice, în continuitatea Vechiului Testament şi a profetului Isaia, pe care tocmai l-am citat, ni-l arată pe Iisus nu creând răul sau pe *Shatan*, ci alegându-l, făcându-l pe acest demon drept unul dintre discipolii săi, având funcţia sau misiunea de „a-l trăda" sau de a-l revela „aşa cum El este"

— Atunci, toată această rumoare stârnită de Evanghelia după Iuda care face din acesta discipolul preferat ca fiind singurul care îl poate înţelege pe Iisus şi având misiunea de a-l trăda... Toate acestea sunt deja scrise în evangheliile canonice?

Evangheliile canonice, şi în mod special cea a lui Ioan, susţin doar că Iisus l-a ales pe Iuda în cunoştinţă de cauză, ştiind că lui Iuda îi este atribuită o funcţie de revelare, care se numeşte *shatan* în Biblia ebraică sau *diábolon*, în cea grecească, şi că el este cel care îl va trăda (*paredonai*). Aceste evanghelii nu susţin că Iuda este un discipol superior celorlalţi, sau preferat, dar menţionează, totuşi, dificultatea misiunii sale: „Vai! Ar fi fost mai bine pentru acest om să nu existe."

— Dar Iuda, în aceleaşi evanghelii canonice, nu e, oare, „cel blestemat"? Cuvintele lui Hristos par să fie suficient de explicite în acest sens: „Dar vai de omul acela prin care este vândut Fiul omului! Mai bine ar fi fost pentru el să nu se fi născut!" (Mat. 26. 24.)

Cui aparţine traducerea dvs.? Unii preferă să traducă: „Nenorocit este, sau ce nenorocire pentru cel

care îl trădează pe Fiul omului. Mai bine ar fi fost să nu se fi născut."[7] Biblia din Ierusalim traduce: „Vai de acel om...".

Există, aici, câteva nuanțe... Din unele traduceri transpare compasiunea, iar din altele — un nemaipomenit blestem! Dar ce spune textul?

În textul grecesc, nu veți găsi nici „blestemat", nici „nenorocire", nici „ce nenorocire...!", nici „nenorocit", ci: *Ouaí dè to anthropon*, care ar trebui tradus, mai corect, prin: „Vai! Vai! Omul..."

Cel care scrie în greceşte încearcă să transpună într-o interjecție un strigăt, sau un suspin plin de durere emis de către Iisus; nu un cuvânt de condamnare! „Vai, vai! Mai bine ar fi fost pentru acel om să nu se fi născut" (este exact ceea ce spune Iov, încercat de un mare regret sau blestemându-și ziua în care s-a născut. La ce bun să trăiești, dacă e să duci o viață plină de suferință?).

La ce bun să trăiești, într-adevăr, dacă e să „provoci" moartea prietenilor tăi și să ajungi în punctul de a-ți pune singur capăt zilelor?

Dar ce a spus, cu adevărat, Iisus?

Însuși textul grecesc nu e, oare, o traducere (trădare?) a unui original ebraic sau aramaic? Încă o dată, cuvântul „se livrează" interpretării noastre, și suntem îndrituiți, în deplină consonanță cu Viul care îl inspiră, să alegem traducerile adecvate, adică interpretările cele mai puțin negative, ceea ce, din nefericire, nu s-a întâmplat întotdeauna.

Voința de putere, pentru a se exercita, este mereu în căutarea unui vinovat menit acuzării și proscrierii.

---

[7] *Cf.* traducerea ecumenică a Bibliei și traducerea ei în franceza curentă.

Aceasta ne scutește, totodată, de reflecția asupra motivațiilor posibile ale gestului lui Iuda, asupra libertății sale și a relației pe care o poate avea cu Învățătorul. Este mult mai ușor să spunem că era predestinat comiterii răului și că, încă la naștere, a fost ursit mincinos, pervers, fiu al întunericului, „fiu al pierzaniei".

— Așadar, Iuda era sau nu „predestinat" răului? „Piesa" fiind scrisă dinainte, a ales el cu adevărat să joace rolul „personajului negativ"? Să fi fost forțat de către Iisus?

Mai întâi: ce este predestinarea?

Doctrina predestinării (de la esenieni până la Calvin) este simplă și cutremurătoare: există aleșii și exclușii. Iisus este Alesul, Iuda este Exclusul; există cei pe care Dumnezeu îi alege, și cei care sunt respinși de către El. Dumnezeu predestinează pe cine vrea — elecțiunii sau damnării; suntem „creați" ca fii ai luminii sau ca fii ai întunericului. Nu se poate face nimic în acest sens — nici pro, nici contra, nu servește la nimic dacă știm, pur și simplu, ce suntem: oi, sau țapi?

Cum am putea să știm?

Este simplu: dacă reușești (dacă faci avere, dacă îl domini pe celălalt), Dumnezeu este cu tine — Dumnezeu te-a ales: ești un ales... Dacă eșuezi, Dumnezeu nu e de partea ta — Dumnezeu te respinge: ești un exclus... (altfel spus, te lămurești câștigând sau pierzând...).

Prin urmare, stăpânirea lui Dumnezeu nu ar fi decât stăpânirea faptului împlinit, stăpânirea celui mai puternic. A existat, vreodată, vreo altă formă de stăpânire?

Prin urmare, decide să fii cel mai puternic, să fii cel mai bogat și să câștigi toate bătăliile, decide să fii un ales, decide să fii „predestinat prin voință divină" să

faci din toți cei care nu se pun în slujba binelui tău niște excluși, niște damnați ai cerului și ai pământului, căci, în caz contrar, te vei regăsi tu însuți printre acești damnați...

Din fericire, viața nu e chiar atât de simplă și, dacă Dumnezeu este Viața, El nu este ceea ce unii teologi au făcut din el. Lucrurile nu se prezintă atât de simplist: putem câștiga, apoi pierde lupta, putem fi bogați și expuși falimentului, putem fi puternici și sănătoși, apoi ne putem îmbolnăvi, putem suferi și muri.

Cei care plâng vor râde, cei care râd vor plânge; e scris în Evanghelii... Așa e Viața... Uneori, e consecința propriilor noastre acte, și nimic altceva; nu sunt nici ales, nici damnat, „Sunt cel care sunt", după chipul „Celui care este Cel ce este".

A nu-i acorda nimănui altcuiva, decât nouă înșine, dreptul de a fi aleși sau de a fi excluși, de a ne constitui ca damnați sau ca aleși, reprezintă primul pas către un alt Dumnezeu posibil, cel care ne definește libertatea, și nu cel care ne supune determinismului sau alienării.

A-l desemna pe Iisus ca fiind Alesul, și pe Iuda ca fiind Exclusul — nu reprezintă, oare, un risc de a recădea în această capcană a predestinării, ca viziune simplistă? E ca și cum am uita că însuși Iisus a fost, la rându-i, „piatra pe care au lepădat-o zidarii"; el a fost exclus de către deținătorii legii, ai adevărului și ai înțelepciunii din vremea sa; el e mereu exclus — și cu câtă violență! — de ateismul contemporan, în diferitele-i forme.

În ceea ce îl privește pe Iuda, și azi, ca și altădată, unii încearcă să îl reabiliteze, să facă din el „alesul", discipolul preferat, ca fiind cel căruia Iisus îi încredințează misiunea de a-l „trăda" (*tradere*), adică de a-l revela.

— Însă nu s-a sinucis?

În primul rând, din punct de vedere istoric, nu ştim nimic despre aceasta, versiunile din Scriptură cu privire la moartea sa fiind atât de divergente şi făcând trimiteri la texte din Vechiul Testament[8].

Şi apoi, oare prin faptul că s-ar fi sinucis a devenit un damnat, un exclus? De unde putem şti care i-au fost ultimele gânduri?

Nimic nu e în măsură „să excludă" posibilitatea căinţei unui om sau a milostivirii lui Dumnezeu.

— Totuşi, Sf. Augustin îi reproşează lui Iuda nu atât trădarea (era un fapt care fusese deja consemnat şi care îşi avea rolul bine definit în „scenariul mântuirii"), cât faptul de a se fi sinucis. Oare în virtutea sinuciderii consideră Biserica că Iuda ar fi „damnatul" prin excelenţă? „Dacă nu ar fi decât unul care să rămână în infern, acesta ar fi..." Însă, în urma sa, susţine Biserica, toţi trădătorii şi sinucigaşii vor avea aceeaşi soartă, fiind condamnaţi odată cu el „la focul veşnicului infern". Unii teologi merg până într-acolo încât adaugă „că suferinţa damnaţilor amplifică bucuria aleşilor..."

Mai întâi, la ce Biserică vă referiţi? La ce paradis? La ce infern?

Eu cred, potrivit Simbolului Credinţei Apostolilor, „că Hristos a coborât în infern" şi coboară mereu, pentru „a scoate ", a-i lua cu sine de acolo pe toţi damnaţii pământului, şi în primul rând pe Iuda. Cu alte cuvinte, cred că Iubirea, „Dăruirea Fiinţei" care este la originea

[8] *Cf.* J.-Y. Leloup, *Un homme trahi*, Albin Michel, 2006.

universului, cunoaște profunzimile conștiente și inconștiente ale fiecărui om și ale întregii umanități, și le asumă.

Pe de altă parte, a vorbi despre un infern etern e un nonsens metafizic: un act delimitat, sau o serie de acte delimitate nu poate avea consecințe infinite...

Evangheliile nu vorbesc despre „infern veșnic", ci despre eoni (*aíons*) nesfîrșiți, adică despre un „timp nesfârșit", timpul necesar slăbirii refuzurilor și „rezistențelor" noastre în fața Iubirii. Timpul necesar pentru ca teama, ignoranța și ura să secătuiască... Și, dacă e să ne gândim la Iuda, ar trebui să avem în vedere, poate, și timpul necesar secătuirii îndoielii, a rușinii și a disperării, timpul necesar disoluției „egoului"... Posibil, un timp îndelungat, însă nu etern.

Doctrina infernului are rolul de a ne reaminti de libertatea noastră, de capacitatea de a alege, de posibilitatea de care dispunem de a nu crede, de a refuza să iubim sau să sperăm. Ne putem „închide" în acest timp și spațiu „în virtutea morții". Însă, a spune că e pentru totdeauna e un abuz de limbaj.

Nu putem suferi decât în temporalitate. Suferința nu este, prin urmare, „eternă" (pentru că eternitatea este un non-timp).

Cât îi privește pe aleșii care ar resimți plăcere, prin prisma justiției sau a karmei, în legătură cu suferințele damnaților (Așa le-a trebuit! Culeg ceea ce au semănat, răul nu poate rămâne nepedepsit!), paradisul lor nu e cel al milostivirii, nici cel al lui Hristos, „care vrea ca toți să fie salvați și să ajungă la plenitudinea Adevărului".

— Opinați, atunci, că Iuda nu e întru totul predestinat răului sau nenorocirii? Este o ființă liberă?

Este liber să își asume destinul; putea să nu îl „trădeze" pe Iisus, tot așa cum Iisus putea să nu îi ceară să îl trădeze: „Ce ai să faci, fă repede", și să nu îi întindă lui, primul, bucățica de pâine, care simbolizează „viața sa dăruită". Iuda nu e o marionetă în mâinile lui Iisus, care îl numește „prieten".

— Iar Iisus, este el liber? Nu este, oare, forțat să întruchipeze binele, să fie fiul luminii, Fiul lui Dumnezeu, și nu trebuia să se supună suferinței pentru a se împlini ceea ce e scris în Scriptură?

În legătură cu Iisus, Evanghelia după Ioan ne amintește că: „nu noi îi cerem viața, el este cel care ne-o dă". Nu ar trebui, atunci, să spunem că își îndură pătimirile, ci că le alege.

În fond, „pentru ca Scripturile să se împlinească", pentru ca nimic din ceea ce este uman să nu îi fie străin, el nu evită nici suferința, nici teama (sudorile reci), nici moartea, împlinește tot ceea ce o ființă umană poate și trebuie să împlinească, la toate acestea participând conștiința și Iubirea, pentru „a se arăta gloria lui Dumnezeu", adică Prezența Duhului lui „Eu Sunt" care, printre toate aceste determinări de ordin exterior, rămâne liber și suveran.

„Tu ai spus, Sunt Împărat", afirmă El în fața lui Pilat, și atunci când acesta îi reamintește de puterea pe care o are de „a-l da" morții, Iisus îi răspunde că, dacă ar dori, ar putea invoca intervenția unei „alte Puteri", care ar anula „psudo-puterea" sa.

— În evangheliile canonice, Iuda nu apare drept „trădătorul" prin excelență?

În mod curios, textul grecesc al evangheliilor nu întrebuințează, cu referire la Iuda, cuvântul „trădător", ci pe acela de „vânzător"; Iuda nu e cel care îl trădează pe Iisus, ci cel care „îl vinde"[9].

Paradoson, paradisonaí, paradoí, paradosis, paradosoi... aceștia sunt termenii folosiți. *Paradosis* se poate traduce prin cuvântul „tradiție": ceea ce este transmis... Atunci când Iisus spune: „unul dintre voi mă va vinde", putem înțelege: „unul dintre voi mă va transmite... va revela ceea ce « Eu Sunt »".

Cuvintele prin care este desemnat Iuda sunt înseși cuvintele pe care le folosește Iisus atunci când vorbește, cu ocazia instituirii euharistiei, despre „trupul său « livrat/consacrat »" nouă.

Iisus „își livrează" trupul, învățătura chiar înainte ca Iuda să îl fi „vândut". Nu e ceva în măsură să ne tulbure? Iisus îl recunoaște în Iuda pe cel care îndeplinește actul pe care el însuși este pe punctul de a-l stabili în mod simbolic: trupul său — „dăruit vouă și mulțimii"

— Prin aceasta, nu stabiliți o legătură cu Evanghelia după Iuda, unde se spune că Iisus îl alege pe Iuda și îi cere să îl vândă?

Ce poate să mai circule prin mass-media! Dacă citiți textul Evangheliei după Iuda, ca și pe cel al evangheliilor canonice, de altfel, nu veți găsi nicăieri vreun pasaj în care Iisus să îi ceară orice ar fi, în afară de: „Ce ai să faci, fă repede" (*poèson takion*), din Evanghelia după Ioan[10].

---

[9] *Cf.* Ioan 6, 63-71; Ioan 12, 1-8; Mat. 26, 6-13, 20-25, 14-16; Mat. 14, 17-21; Ioan 13, 17-32; Marc. 14, 10-11.

[10] Ioan 13, 17-32.

În Evanghelia după Iuda, Iisus constată doar că acesta „îi întrece pe cei care l-au precedat", căci „tu mă vei elibera de învelişul care mă acoperă". În Evanghelia după Iuda, ca şi în evangheliile canonice, Iisus recunoaşte importanţa Actului pe care trebuie să-l „îndeplinească" Iuda. Această „livrare" este, totodată, şi o „eliberare", şi o „revelare".

„Trebuie să se împlinească ce e scris în Scriptură", acesta este sensul profund a ceea ce se întâmplă. Iisus trebuie să îşi asume moartea pentru a o putea transforma. „Tot ceea ce nu este asumat nu este salvat"; nu se poate vorbi despre înviere în adevăratul sens al cuvântului, de înălţare reală a fiinţei trecătoare a omului dacă nu există cu adevărat moarte.

Iuda are un rol bine definit în raport cu această revelaţie.

— În acest caz, Iuda nu poate fi alibiul lui Iisus, ca fiind cel care îi ascunde propria sinucidere?

Iisus nu se sinucide; el nu moare pentru că nu mai vrea să sufere sau pentru că ar fi dezgustat de viaţă, ori pentru estetica unui act gratuit... În evanghelii, nu vom găsi niciuna dintre motivaţiile care pot sta la baza unei sinucideri. Iisus nu se debarasează de trupul său muritor, „îşi dă viaţa pentru prietenii săi", pentru a le arăta calea urmată de o conştiinţă care nu refuză suferinţa şi moartea, ci e capabilă să le îndure, să le experimenteze.

— Totuşi, Evanghelia după Iuda lasă să se înţeleagă că Iuda îl ajută pe Iisus să se elibereze, să se debaraseze de un trup trecător, de un înveliş care îl stânjeneşte şi îi maschează adevărata identitate.

Evanghelia lui Iuda este coerentă și fidelă mediului care o inspiră, adică unei secte cu tendință dualistă și docetistă. Pentru „gnosticism", spre deosebire de „gnoză"[11], trupul, lumea, materia sunt negative, creația demiurgului rău.

Din această evanghelie (sau „pseudo-evanghelie", căci unde este vestea cea bună?), putem înțelege că Iisus se bucură de a fi eliberat de acest „înveliș alterabil", ceea ce nu reiese din evangheliile canonice: „Tată, dacă voiești, depărtează paharul acesta de Mine!". Iisus nu își dorește moartea, însă, atunci când îi este aproape, el o asumă în calitatea-i de Subiect „superior" nenorocirilor și nedreptății care se abat asupra sa: „Tată, iartă-i, căci nu știu ce fac." Acestea nu pot fi cuvintele unei victime care devine un „obiect" supus evenimentelor, ci ale unui om liber, „subiect în raport cu evenimentele", capabil să manifeste până la sfârșit compasiune și iertare.

Nu sunt cuvintele unui „sinucigaș", ci ale unui om viu, care face din propria-i moarte „cel mai înălțător și mai intens moment al vieții sale". Prin aceasta, putem avea certitudinea „că acest om spune ceea ce face, și face ceea ce spune": „Nu ei îmi iau viața, ci eu sunt cel care le-o dă."

Nimeni nu poate „lua" viața celui care se oferă, nici înalții preoți, nici romanii, nici Iuda; el nu se lasă omorât, și nici nu se omoară pe sine... El trăiește, iubește „până la capăt, până la extrem", conform propriilor spuse[12].

---

[11] *Cf.* capitolul „Gnoză și gnosticism".

[12] Ioan 13, 1 (*éis telos égapesen autous*).

— Cunoaşteţi, desigur, teza lui René Gérard, din La Violence et le Sacré [Violenţa şi Sacrul], *în legătură cu „ţapul ispăşitor": orice grup aflat într-o stare de criză desemnează un responsabil pentru nenorocirile pe care le întâmpină — un „vinovat". Conform unor criterii de ordin religios, cultural sau fizic, aşa-zisul responsabil este supus unei excluderi violente, premisă a instituirii unei noi forme de pace socială. Am putea spune că Iuda a îndeplinit această funcţie? Şi să adaugăm că creştinismul s-a clădit „împotriva" lui Iuda şi, prin el, „împotriva" evreilor şi a iudaismului?*

Aş vrea să pot afirma că creştinismul nu s-a clădit „împotriva" nimănui, că s-a constituit numai „în numele" lui Hristos şi „pentru" a transmite Evanghelia sa, şi cred că aşa stau lucrurile în latura lor fundamentală.

Însă, cine ar putea nega faptul că, încă de la constituirea sa, pentru a se diferenţia de tradiţia care i-a premers, a trebuit să se manifeste foarte curând „împotrivă"? Este un fenomen ce poate fi regăsit şi în budism, din punct de vedere doctrinal „împotriva" hinduismului şi în islamism, manifestându-se „contra" iudaismului şi a creştinismului cu care, într-o primă fază, Mahomed voia să se pună de acord, Coranul nefăcând altceva decât să „reamintească" ceea ce profeţii (printre care Moise şi Iisus) spuseseră înainte de el.

— Personajul Iuda a constituit un element de coeziune şi o garanţie a păcii în interiorul primei comunităţi creştine reunite „împotriva" lui?

Nu trebuie să exagerăm în nici un sens. Prima comunitate creştină se constituie mai întâi în jurul lui Hristos, ca o continuitate a Spiritului său, pentru a

medita asupra cuvintelor sale, împărtășire cu pâine și vin, însă e adevărat că, în Faptele Apostolilor, Petru apare în mijlocul „fraților" (în jur de 120), spunând:

„Fraților, trebuia să se împlinească Scriptura vestită de Duhul Sfânt mai înainte, prin gura lui David, despre Iuda care a fost călăuza celor ce au prins pe Iisus. El era dintre ai noștri, și își primise partea lui (*diakonias*). Omul acesta a dobândit un ogor cu plata (*misthou*) nelegiuirii sale (*adikias*). A căzut cu capul în jos, a plesnit în două prin mijloc (*alakesen mesos*), și i s-au vărsat toate măruntaiele. Lucrul acesta a ajuns așa de cunoscut de toți locuitorii din Ierusalim, încât ogorul acela a fost numit în limba lor « Acheldama » (*Hakeldaima*), adică « Ogorul sângelui ».

În adevăr, în cartea Psalmilor este scris:

« Locuința lui să rămână pustie,
și nimeni să nu locuiască în ea! »

Și:

« Slujba lui s-o ia altul! »

[...]

Apoi au făcut următoarea rugăciune:

« Doamne, Tu, care cunoști inimile tuturor oamenilor, arată-ne pe care din acești doi l-ai ales, ca să ia loc în slujba și apostolia aceasta, din care a căzut Iuda, ca să meargă la locul lui. »

Au tras la sorți, și soarta a căzut pe Matia, care a fost adăugat la cei unsprezece apostoli."[13]

Iuda deține, deci, un rol important în reconstituirea grupului celor doisprezece. Putem spune, oare, că Iuda deține, aici, rolul țapului ispășitor și că împotriva lui se constituie comunitatea?

[13] Fapt. 1, 15-20, 24-26.

Ea îl recunoaște drept „vinovat", sortit pierzaniei, acest lucru este clar, însă Iuda nu e un element suficient, care să justifice unitatea și deplina înțelegere care îi caracterizau pe primii creștini.

În mod similar, nu vom putea spune că iudaismul și-a găsit identitatea „împotriva" lui Iisus și a creștinismului, făcând, cumva, din Iuda, țapul ispășitor necesar coeziunii sale; și totuși, înaltul preot nu spunea, oare: „Este de folos să moară un singur om pentru norod"?

Tezele lui René Gérard ne predispun la reflecție; ele nu pot oferi o explicare a „tuturor lucrurilor". În ceea ce îl privește pe Iuda, e de netăgăduit că identificarea lui cu „evreul negativ", trădător și, totodată, prieten al banului, va servi, în defavoarea creștinismului, justificării pogromurilor și reprimărilor care s-au produs de-a lungul istoriei, căci nu doar Iuda este țapul ispășitor, ci un întreg popor. Oare istoria nu ne-a arătat îndeajuns că e o nebunie să dorești unitatea unei națiuni „împotriva" altei națiuni?! Și cu toate acestea, politicile noastre continuă să funcționeze conform acestui tipar tribal și arhaic...

— Care este semnificația sărutului lui Iuda? Oare soldații romani și cei mai de seamă preoți ai evreilor aveau nevoie, într-adevăr, de acest „semn" pentru a-l recunoaște pe Iisus? Nu era cunoscut de toți? Să existe vreo legătură între sărutul lui Iuda și săruturile Mariei Magdalena, despre care se spune „că Iisus o săruta adesea pe gură"[14]*?*

Ar trebui să invocăm aici și sărutul din Cântarea cântărilor, și pe cel pe care i-L dă Dumnezeu lui Moise,

[14] *Cf. Évangile de Philippe*, logion 55, 3-4.

în momentul în care acesta își dă ultima suflare: a săruta, *nashak* în ebraică, înseamnă „a respira împreună", „a împărtăși aceeași răsuflare". Cum s-ar fi putut ca Iisus și Maria Magdalena să nu împărtășească același Suflu, să nu se lase purtați, „îmbrățișați/cuprinși" de același Spirit (*rouah* în ebraică, *pneuma* în greacă, *spiritus* în latină, iar literal: Suflu, suflu de viață)?

Sărutul Mariei Magdalena, ca și sărutul lui Iuda, este sărutul discipolului către învățător, și al acestuia către discipol, prin care El își transmite Suflul (*Pneuma*, Spiritul).

În evangheliile canonice, Iuda este singurul care apare dând sau primind un sărut din partea Învățătorului, după cum e și singurul care primește calificativul de „prieten" (*hetairos*).

> „Îndată, Iuda s-a apropiat de Iisus și I-a zis: « Plecăciune [bucură-te], Învățătorule (*kairè rabbi*)! »[15]. Și L-a sărutat (*katephilesen*). Iisus i-a zis: « Prietene (*hetairos*), ce ai venit să faci, fă! (*ephoparei*) »[16]."

— Este o temă pe care nu ați dezvoltat-o în romanul dvs. ...

Alții, însă, nu vor întârzia să o facă... Este adevărat că termenul *hetairos* pentru „prieten" are o semnificație deosebită în greacă — el presupune o anume intimitate, complicitate, ca și sărutul aferent. Un alt detaliu mi se pare a fi important: este termenul *kairé*, prin care Iuda îl salută pe Iisus. Or, este cuvântul folosit de către

[15] *Kairé*: același cuvânt pe care îl rostește îngerul aducând Buna-Vestire (*Bucură-te, Marie...*). *Cf.* Luc. 1, 28.

[16] Mat. 26, 47-50.

arhanghel când îi anunță Mariei că va naște un fiu. *Kairé* — adică „bucură-te".

În același fel în care îngerul îi anunță Mariei nașterea copilului sfânt, Iuda îi anunță lui Iisus începutul pătimirii, moartea și învierea.

„Bucură-te, cele pentru care ai venit pe acest pământ se vor împlini..."

Bineînțeles, prin aceasta, suntem departe de interpretarea uzuală dată sărutului lui Iuda: „cochilie fără conținut", gest al iubirii fără de iubire, ipocrizie, duplicitate, după cum spunea Papa Benedict al XVI-lea. Însă, suntem cât mai aproape de text, de textul canonic.

— După toate acestea, cine ar mai îndrăzni să îl condamne pe Iuda? Faceți din el un „înger", un prieten intim al lui Iisus!

Nu fac altceva decât să mă raportez la ceea ce este scris. Pe de altă parte, cine suntem noi, să condamnăm orice ar fi?

„Nu judecați (pe Iuda); după cum (îl) judecați, veți fi judecați."

— În Un om trădat, *îl descrieți pe Iuda ca fiind mai întâi un zelot. Dincolo de arhetipurile pe care le poate întruchipa, sau de imaginile pe care le proiectăm asupra lui, oare nu acesta este Iuda consemnat de istorie?*

Dacă nu e, neapărat, Iuda cel consemnat de istorie, este cu siguranță cel care se apropie cel mai mult de imaginea transmisă. Este, în orice caz, teza majorității exegeților Noului Testament.

— Ce este un zelot?

După cum o indică și numele, este un „fervent", un zelos, este cel care manifestă zel față de Casa Domnului. În acest fel se vorbește, de altfel, și despre Iisus atunci când îi alungă pe negustori din Templu. Zeloții, alături de saduchei (marii preoți), de esenieni (niște „puri" care resping Templul), de farisei (interpreți ai Legii), formează una dintre sectele cele mai cunoscute din vremea lui Iisus, și Iuda nu era singurul discipol aparținând acestei secte, mai exista și Simon, zis Zelotul.

Zeloții doresc restabilirea dreptății și stricta respectare a legii în Israel. Pentru a-l alunga pe ocupantul roman, care „pătează" pământul sfânt, contrar esenienilor, care par a fi non-violenți, cei dintâi vor să se servească de forța armată pentru a elibera poporul de opresiunea la care e supus.

Pentru ei, Mesia este, înainte de toate, viitorul rege al Israelului, un Mesia politic. Așa se explică faptul că s-a ajuns să se considere, pe baza unui anumit număr de referințe evanghelice, că Iuda era un zelot și că acesta, împreună cu alți câțiva discipoli, credea că Iisus este Mesia cel așteptat...

Decepția sa va fi pe măsura așteptărilor, adică infinită. Iisus nemairăspunzând așteptărilor sale, se va gândi să îl vândă. Înainte de a fi un trădător, Iuda este un om trădat, trădat în așteptările, în speranța sa.

Este un om decepționat, și orice om decepționat devine periculos. În felul acesta fac eu din Iuda arhetipul omului decepționat, care se simte respins, trădat de ceea ce iubea mai mult. Este arhetipul care „se potrivește" cel mai bine reconstituirii istorice a lui Iuda Iscarioteanul, sau Iuda Zelotul.

Însă, acesta nu e decât un aspect sugerat de evanghelii. În realitate, aşa cum am văzut, personajul Iuda este mult mai bogat şi mai variat.

Este un aspect prin care îl putem simţi mai familiar şi care nu poate să nu ne evoce atitudinea zeloţilor teroriştii, evrei sau musulmani contemporani, dispuşi să ucidă „în numele Domnului" şi în numele purităţii credinţei, a legii, a teritoriului şi a poporului lor...

În acest punct, Iisus le opune lui Iuda şi zeloţilor, teroriştilor de astăzi şi de oricând o altă formă de mesianism.

— *Ce vreţi să spuneţi?*

Mi-am imaginat o întâlnire între Iisus şi Iuda în deşert, în care se opun cele două forme de mesianism pe care fiecare se presupune că o reprezintă. Un mesianism politic şi violent, cel al justiţiei, şi un mesianism universal, non-violent, cel al îndurării. În dialogul său cu Învăţătorul, Iuda îşi îndeplineşte perfect funcţia de *shatan*: îl supune tentaţiei, îl încearcă, îi arată că mesianismul său fondat pe pace şi milostivire este irealist, neputincios şi fără perspectivă.

Reiau teme dragi lui Dostoievski, din *Marele Inchizitor*[17], pe care le găsesc a fi oricând de actualitate. Iuda şi Iisus există în fiecare dintre noi, ca „imagini structurante" care ne orientează opţiunile existenţiale şi politice.

— *Care ne orientează, poate, şi „alegerile" pe care le facem în ceea ce priveşte scrierile evanghelice? În acest*

[17] *Cf.* Dostoievski, *Fraţii Karamazov*, în *Opere complete*, „La Pléiade", Gallimard.

fel, plecând de la cuvintele cele mai „zeloase" ale lui Iisus, ați putut reconstitui o „evanghelie a lui Iuda" în cadrul evangheliilor canonice. Care ar putea fi legătura cu Evanghelia după Iuda, recent descoperită?

Pentru că există mai multe feluri de a relata povestea lui Iuda, a relației sale cu Iisus, și despre învățăturile pe care le-a primit de la acesta. Pluralitatea evangheliilor canonice și apocrife ne reamintește de pluralitatea comunităților care se reuneau în numele lui Iisus, și de diversitatea interpretărilor făcute în legătură cu persoana sa, cu învățăturile sale.

În lumea evreiască a începuturilor erei creștine, ca și în cadrul civilizațiilor orale de astăzi, cuvântul încredințat sau cuvântul transmis din gură în gură are un mai mare impact decât cuvântul scris.

Credința celor care nu se numesc încă creștini nu rezidă într-o carte sau în mai multe cărți, ci în transmiterea unui Suflu (*Pneuma*) și a unui Cuvânt (*Logos*) care trezesc în ei experiența unei Prezențe vii, „nenăscute, nefăcute, necreate", pe care o vor numi: *Anastasis*-ul sau Reînviatul.

În baza acestei experiențe își vor pune ei întrebări cu privire la cel care a stat la originea unei astfel de transmiteri și vor aduna, grație memoriei ultimilor martori ai existenței sale istorice, faptele și gesturile necesare pentru scrierea propriilor lor „evanghelii", adică a propriei lor „bunevestiri" (în grecește: *evangelion*).

Această Veste Bună s-ar putea rezuma în câteva cuvinte: „Nu e absurd și în van să iubești; Iisus, cel care și-a dat viața, care a murit pe nedrept, este Viu. A Reînviat!"

Prin urmare, nu stupiditatea, nu violența, nu ura și nici moartea, nu acestea vor avea ultimul cuvânt... „Să

ne iubim unii pe alții" așa cum „El ne-a iubit pe noi", și vom cunoaște, astfel, „adevărata Viață", cea care trece dincolo de moarte. A crede în aceasta nu ne va ajuta să pătrundem într-o „altă lume", în vreun paradis, ci ne va determina să trăim „altfel" într-o lume „posibilă" și „rațională" pe care Iisus o numea „Împărăția lui Dumnezeu", o lume guvernată mai curând de Spirit decât de rivalitate și de aviditate.

Pentru unii, „Vestea cea Bună", în funcție și de consemnările faptelor și gesturilor pe care le consultă, va lua forme mai elaborate care vor răspunde, într-o anumită măsură, nevoilor și întrebărilor uneia sau alteia dintre comunități. În acest fel, cei care se vor apleca asupra redactării acestor evanghelii, fără a face abstracție de propria lor inspirație, vor rămâne în serviciul unei autorități care îi însărcinează să transpună scriptic elemente ale memoriei orale, utile pentru fundamentarea și dezvoltarea unei comunități particulare (nu vorbim încă de Biserică sau de vreo altă instituție).

În acest fel, din evangheliile scrise de Ioan, Matei, Luca, Marcu, Toma, Maria, Filip etc., transpare spiritul diferitelor comunități, cu specificitățile (și, uneori, cu divergențele) lor.

Care ar putea fi comunitatea care să stea la baza unei evanghelii a lui Iuda? Care vor fi elementele memoriei orale și colective pe care le va alege cel care urmează să-și asume compoziția „scrisă"? În serviciul cărei autorități, al cărui grup sau al cărei ideologii își va „organiza" el textul?

Dacă Iuda, după toate aparențele istorice, era un zelot, ne putem imagina că evanghelia sa ar putea fi reunirea diferitelor cuvinte, fapte și gesturi ale unui

Iisus care se comportă ca un „Învățător al justiției". De altfel, am putea găsi un ecou al acestor cuvinte și în celelalte evanghelii.

Așadar, această „Evanghelie după Iuda" l-ar descrie pe Iisus ca pe:

1. un „drept",
2. o întruchipare a Torei,
3. un om plin de zel față de Templul lui YHWH,
4. un Mesia capabil să-l alunge pe ocupantul roman, să restabilească pacea, legea și dreptatea în Israel,
5. un Mesia universal din descendența lui David, anunțat de către profeți, având misiunea de a întemeia Regatul lui YHWH pe pământul sfânt, apoi pe întreg Pământul.

Ar putea fi redactată și o altă „Evanghelie după Iuda": aceasta ar fi emanația unui discipol fervent și corect, căruia îi slăbește credința în Învățătorul-Mesia și care își pierde speranța în Dumnezeul său. Această evanghelie ar fi istorisirea unei „coborâri în infern", de unde nu poți reveni decât după ce îți vei fi ars toți idolii interiori și exteriori.

Această evanghelie ar fi istorisirea unei „inițieri", a unui „Paște " — o trecere de la „eu" la „Eu Sunt"; transformare a „ființei sortite morții" în „Ființa care este Cea care este", cu depășirea contrariilor și a opozițiilor. Această evanghelie ar fi istorisirea unei „morți-reînvieri", ca un ecou al „morții-reînvierii" lui Iisus însuși.

— Dar ce e cu această evanghelie recent descoperită?

Existența sa e atestată de către primul episcop din Lyon, Sf. Irineu, către mijlocul celui de-al III-lea secol.

Scrierea ar fi, deci, anterioară respectivei epoci. Manuscrisul în posesia căruia ne aflăm în prezent datează cam din secolul al III-lea. Este vorba despre o traducere în copta sahidică după un original grecesc. El a fost regăsit în 1950, în Egiptul de Mijloc, la Muhazafat al-Minya. Conține treizeci și una de file de papirus (62 de pagini).

Codexul în care se găsește „Evanghelia după Iuda" conține alte două apocrife: Epistola lui Petru către Filip și prima Apocalipsă a lui Iacob.

— Care este conținutul acestei evanghelii? Care sunt „comanditarii" din spatele ei? Ce teză încearcă ea să apere?

În *Adversus Haereses*, Sf. Irineu scrie:

> Ei declară că Iuda trădătorul cunoștea foarte bine aceste lucruri: Cain fusese fiul Puterii Supreme [al adevăratului Dumnezeu] și că a fost victima atacurilor din partea Creatorului [falsul dumnezeu — „demiurgul cel rău"] și că, prin urmare, cunoscând adevărul ca nimeni altcineva, a împlinit taina trădării; prin acest act, toate lucrurile, atât pe pământ, cât și în ceruri, au fost, inevitabil, tulburate. Așadar, ei au produs o istorie fictivă, pe care au numit-o Evanghelia după Iuda.[18]

Îl citez pe Sf. Irineu pentru că face, neîndoielnic, referire la originalul grecesc al Evangheliei după Iuda. Evanghelia recent descoperită nu e decât o traducere în coptă, și e una incompletă.

---

[18] Irineu, *Adversus Haereses*, 31 c, 180.

În „istoria fictivă" despre care vorbim, Iuda apare ca fiind instrumentul proiectului divin („Trebuia ca Scripturile să se împlinească", spun celelalte evanghelii). Iuda este un actor necesar revelării noului Mesia; fără el, nu ar fi avut loc nicio judecare, nicio condamnare, nu ar fi intervenit moartea, învierea, „creștinismul"...

Astfel, pentru comunitatea de cainiți-iudaiți căreia îi aparținea Evanghelia după Iuda, omul Iuda a constituit piesa principală în economia mântuirii.

După cum, în cadrul liturghiei catolice, se celebrează „preafericita greșeală care ne-a adus un astfel de Mântuitor" (*Felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem*), în cadrul celei cainit-iudaite se celebra „preafericita trădare care ne-a adus un astfel de Salvator".

Autori contemporani, precum Kazantzakis și Borges, par să fi avut deja această intuiție. Pentru Kazantzakis[19], Iuda este cel care îl ajută pe Iisus să împlinească un destin pe care, singur, nu are forța să și-l asume; prin aceasta, el este, întru câtva, salvatorul Salvatorului. În viziunea lui Borges, Iuda, pentru a-l ajuta pe Iisus să își atingă plenitudinea, a ales culpa cea mai degradantă, delațiunea...

> E ca și cum s-ar fi aflat în exact aceeași postură în care este descris Sfântul Ioan Botezătorul (acesta, însă, ca sfânt și și nu ca blestemat; sfânt pentru cine?, blestemat de către cine?):
>
> *Trebuie ca El să crească, iar eu să mă micșorez* (Ioan, 3. 30).

[19] Nikos Kazantzakis, scriitor grec (Candie, 1883, Fribourg-en-Brisgau, 1957), *Le Christ recrucifié*.

Nici nu s-ar putea merge mai departe de atât cu devotamentul şi renunţarea la sine[20].

Actul lui Iuda a avut drept rezultat, în orice caz, glorificarea lui Iisus — este ceea ce se reaminteşte şi în Evanghelia lui Ioan: „După ce a ieşit Iuda, Iisus a zis: « Acum, Fiul omului a fost proslăvit, şi Dumnezeu a fost proslăvit în El »" (Ioan, 13. 31).

În acest fel, Iuda participă la înălţarea lui Iisus, fiind ineluctabil legat de acesta precum sunt ziua şi noaptea una de cealaltă.

— Până aici, nimic extrem de nou! Aţi putea să ne citaţi câteva pasaje din Evanghelia după Iuda prin care se diferenţiază de celelalte evanghelii?

La începutul acestei scrieri copte, în timp ce discipolii sunt pe punctul de a se ruga şi de a invoca graţia divină, Iisus începe să „râdă". Discipolii cred că îşi bate joc de ei, însă el le spune că de „dumnezeul" lor îşi râde.

— Mă bucuram să îl văd pe Hristos, în sfârşit, reprezentat râzând, însă, oare, acest râs nu e cam straniu? Sardonic? „Fereşte-te de omul căruia nu îi saltă burta atunci când râde."

Acest râs ne dezvăluie, în orice caz, „mesajul" pe care autorii acestei evanghelii vor să ni-l transmită, şi care este cel al gnosticismului (şi nu al gnozei). Dumnezeul creator este un fals dumnezeu, nu ne merită

[20] *Cf.* Jorge Luis Borges, scriitor argentinian (Buenos Aires, 1899, Geneva, 1986), *Trois Versions de Juda*, în *Fictions*, 1941-1944; Michel Théron, *Petit lexique des hérésies chrétiennes*, Albin Michel, 2005; Hyann Maccoby, *L'Exécuteur sacré*, Le Cerf, 1999.

rugăciunile — el este cauza nefericirii noastre și a tuturor nenorocirilor din lume. Iisus este martorul care îl reprezintă pe un alt Dumnezeu sau, mai exact, pe o altă Zeiță: „Barbelo".

Iuda pare să fie singurul personaj capabil să discearnă adevărata origine a lui Iisus, și el este cel care mărturisește, nu precum Petru („Știu cine ești: fiul Dumnezeului celui Viu"), ci: „Știu cine ești și de unde vii: din Regatul fără de început și fără de sfârșit al lui Barbelo. Nu sunt demn să rostesc numele Ființei care te-a trimis..."

— Ne puteți spune mai multe în legătură cu „Barbelo"?

Apocriful lui Ioan (unul dintre textele de la Nag Hammadi) conține una dintre expunerile cele mai detaliate asupra cosmologiei sethiene. Barbelo este descrisă astfel: „Puterea cea dintâi, slava, Barbelo, slava desăvârșită a eonilor, slava revelației..."

Hans Jonas[21] rezumă astfel uluitoarea cosmogonie pe care o vom regăsi în Evanghelia după Iuda:

> Spiritul-Tată este înconjurat de „apa pură a luminii Sale"; reflectându-se în această unduire, a produs prima zămislire spontană a lui însuși, ipostaziindu-și, astfel, Propria Gândire, Prima Ennoia. Această Gândire este, totodată, „Omul Primordial" (nume care îi va fi dat, mai târziu, Tatălui însuși), „spirit originar", „bărbat-femeie", și ea se numește Barbelo. Se produce, apoi, generarea Pleromei.

[21] Hans Jonas, *La Religion gnostique*, Flammarion, 1978, p. 263.

Barbelo I-a cerut să îi dea o „Cunoaştere Primordială"; El încuviinţă; după ce I-a obţinut consimţământul, Cunoaşterea Primordială s-a manifestat [„a pătruns în materie"; adică: a trecut din imanenţă în fiinţă separată].

Într-o manieră similară, mai mulţi Eoni — abstracţii personificate care se unesc în exaltarea Invizibilului şi a lui Barbelo — sunt generaţi până când Pleroma îşi atinge plenitudinea: cu excepţia, totuşi, a Fiului Unic sau Monogen (Hristos), „zămislit" de către Ennoia într-o manieră mai sexuală, căci ea privise „atent" la Tatăl.

Expunerea ajunge, prin aceasta, la evenimentul crucial, transgresare şi criză, din care ia naştere ordinea inferioară.

Dar sora noastră (mai tânără), Sophia, care este un Eon, a conceput o Gândire în afara ei înseşi; şi gândind Spiritul [pe Tatăl] şi Cunoaşterea Primordială, ea a voit să imite asemănarea în afara ei înseşi, deşi Spiritul nu consimţise în acest sens; şi nici partenerul ei [Theletos] nu fusese consultat.

Ar trebui să citãm nenumărate scrieri ale colecţiei de la Nag Hammadi, pentru a situa mai corect Evanghelia după Iuda în contextul său, un context extrem de diferit de cel al altor evanghelii canonice, dat fiind că ea e, totodată, reflexia unei forme de gnoză cu totul diferite de cea care apare în evangheliile după Toma, Maria şi Filip, care, în opinia mea, sunt mult mai interesante — nefiind dualiste, pledând mai curând pentru întrupare decât pentru destrupare...

— Atunci, de ce toată această publicitate în jurul Evangheliei după Iuda? Mult zgomot pentru nimic? Cât de important poate fi pentru noi, cei de azi, să o citim?

Acest text prezintă un anume interes pentru un cercetător care dorește să ia contact cu un text antic, cu o autenticitate recunoscută. Însă, un istoric al religiilor, un exeget sau un hermeneut recunoaște, aici, aceeași schemă binecunoscută a tuturor formelor de dualism și de gnosticism, „simpliste" și, în același timp, „complicate".

Simpliste, pentru că apar mereu aceleași elemente: „Creația este rea, există o altă lume, un alt dumnezeu, mult mai bun decât cel în care credeți. Iuda și Iisus au avut rolul de a ne ajuta să depășim materia și gravitația, de a ne elibera de acest trup dezagreabil, de acest « sac de excremente » etc."

Complicate, pentru că acest dualism simplist se nuanțează prin referirea la stări intermediare, incluzând eoni, ogdoadă[22], o Sophia superioară și una inferioară, divinități androgine cu nume obscure (*harmathoth, gallia, yobel, adonaíos, saklas, nebro* etc.), care, în diversele texte, desemnează realități diferite (îngeri sau zei?), iar interpretările specialiștilor sunt mai curând divergente decât consonante.

Dacă reușim să nu ne rătăcim printre toate acestea, ni se întâmplă, uneori, să pătrundem spiritul „tulbure și alambicat" al acestor texte. Tot acest „divertisment" pentru coptologul avizat sau avid de vreo „reconstituire aleatorie" nu poate fi, în niciun caz, o *Veste Bună* (o evanghelie) pentru nimeni!

Hristos-ul rânjind din Evanghelia după Iuda nu ne transmite nimic esențial — ne amplifică dezgustul față de viață... Nu ne poate impresiona nimic aici, decât, poate, tot angrenajul financiar și mediatic pus în func-

[22] Ogdoadă = „grup de opt" — patru cupluri de divinități care locuiau în apele primordiale (*n. red.*).

țiune înainte de publicarea acesteia. „Romanul" care descrie aventurile manuscrisului, vânzarea și recumpărările sale, este, de asemenea, pasionant, poate, pentru amatorii de *thriller*, dar într-o palidă măsură pentru cei care sunt în căutarea unui sens, punându-și întrebări cu privire la „conținutul" manuscrisului.

— Dar această evanghelie nu are, cel puțin, meritul de a-l reabilita pe Iuda?

Făcând din el un inițiat? Singurul care să poată sta drept în fața lui Iisus? Ajutându-l să se elibereze de învelișul său corporal?

— Dar nu chiar dvs. înșivă faceți din Iuda un „inițiat"?

Într-adevăr, dacă putem considera că „a muri înainte de a muri" este o inițiere. În *Un om trădat*, am vrut să fac din Iuda un „inițiat" în măsura în care (ca și Iisus) el își încearcă ultima limită, limita umanului, de care abuzează până în ceasul ultim...

Mai întâi, împinge până la ultimele consecințe credința și speranța sa în Mesia, apoi își pierde această credință, recunoscând în ea o proiecție iluzorie. Credința și speranța sa se prăbușesc odată cu imaginea unui Mesia în care a crezut; apoi, ajunge la limita disperării, a căderii — el coboară cu adevărat în infern, și prin aceasta se produce „marea sa trecere", „Paștele" său, ca un ecou al celui prin care trece Iisus însuși, în momentul în care „își pierde viața" și tot ceea ce dădea un sens acestei vieți: Dumnezeul său, legea sa, dreptatea sa, Mesia pe care îl aștepta... Și tot în acel moment, „o regăsește"

În momentul în care își pierde „eul", epuizat de disperare, își găsește Sinele. „Mai mult eu decât eu însumi, oricare altul decât mine însumi", el îl descoperă pe „Eu Sunt" care e totuna cu eternitatea și despre care pomenea Iisus când spunea: „Acolo unde « Sunt Eu » vreau să fiți și voi."

Și toate acestea — fără a nega ceva din textele evangheliilor (dat fiind că nu putem ști, cu adevărat, cum a murit Iuda; putem presupune că aceste texte evocă o moarte reală, dar, la fel de posibil, și una simbolică). Ceea ce aș îndrăzni să spun e că Iuda, ca și Iisus, era „mort înainte de a muri" (mort ca entitate separată de „Eu Sunt Cel ce Sunt"), și că era „deja reînviat...".

Putem gândi, asemenea Sfântului Ioan, că „el trăia deja, în viața sa trecătoare, realitatea vieții eterne".

Dacă există „viață eternă", aceasta nu e „viața de după moarte". Eternitatea e înainte, în timpul și după această viață, dimensiunea eternității e parte integrantă din viața noastră „tranzitorie".

Problema nu mai e dacă Iuda se sinucide sau nu; în acest „fundal" unde îl conduc durerea și disperarea, nu mai există „eu", pentru a mai fi necesară întrebarea...

„A fi sau a nu fi" constituie, fără îndoială, o gravă și tragică problemă pentru „eu"; ea devine nulă pentru cel care s-a trezit dincolo de pragul eului, în fața a ceea ce constituia temeiul puterii sale de afirmare sau de negare în raport cu ființa și cu neantul. Ceea ce rămâne e „Eu Sunt" afirmat de „Cel ce este Ființa care există", YHWH, Dumnezeul anterior Ființei înseși: *Agapè*...

Ce sens am putea să dăm „strălfulgerării" sau strălucirii care ne ridică, dintr-odată, limitele și ne redă Vieții-Conștiinței-Beatitudinii infinite...? În limbajul

evanghelic, vom putea vorbi despre „ieșirea din mormânt...".

— Și atunci, prin ce e importantă Evanghelia după Iuda?

Găsesc că personajul prezentat de evangheliile canonice e mult mai complex și mai interesant. În acestea, Iuda rămâne o imagine, un arhetip în care ființa umană se poate recunoaște. Prin intermediul lor, Iuda se dovedește a fi util înțelegerii omului în toată complexitatea sa, în relația sa cu Dumnezeu și cu divinul.

În fața Evangheliei după Iuda, în schimb, ne punem întrebări cu privire la originile creștinismului, la importanța mișcărilor gnostice sau a „gnosticismelor" din primele secole ale erei creștine.

V

Gnoză și gnosticism, gnostici și pseudo-gnostici

Ce este gnoza?

— *În epilogul cărții dvs.* Introduction aux Vrais Philosophes, *înregistrați, pe marginea scrierilor unor autori antici și moderni, cam douăzeci de semnificații atribuite cuvântului „gnoză". Cum ne putem orienta printre acestea? În ce sens folosim acest cuvânt astăzi? E același lucru să vorbim despre gnoză și despre gnosticism?*

În ce sens putem spune că evangheliile după Maria, Toma, Filip și Iuda sunt evanghelii „gnostice"? Transmit ele aceeași formă de gnoză? De exemplu, ce are în comun Evanghelia după Iuda cu Evanghelia după Toma sau după Maria? La o primă lectură, ele au o „rezonanță" cu totul diferită...

Anticii, precum Irineu din Lyon, îi diferențiază, totodată, pe gnostici de pseudo-gnostici. Care e, de fapt, diferența? Pentru ei, și din punctul dvs. de vedere.

Acceptați ca, prin prisma operei dvs., să fiți calificat drept „gnostic"? În caz afirmativ, în ce sens anume?

După cum știm, cuvântul „gnoză", *gnôsis* în greacă, înseamnă: „cunoaștere", dar cunoaștere în raport cu ce? În raport cu cine? Este ceea ce trebuie să precizăm

încă de la început. Care este „obiectul" acestei cunoașteri? Căci, evident, obiectul cunoașterii va defini tipul de „gnoză" despre care vorbim. În al doilea rând, va trebui să ne punem întrebarea: „Cine" cunoaște? Care e „subiectul" cunoașterii? Și de ce instrument se servește el pentru a cunoaște? Căci „ceea ce cunoaște", altfel spus — „gnoza" sa, prezintă mari riscuri de a se înscrie între limitele proprii instrumentului prin intermediul căruia cunoaște.

Mai întâi — „obiectul" cunoașterii, pentru că prin el se califică nu numai „gnoza", dar și „gnosticul" Pentru a „simplifica", voi distinge patru tipuri de gnoză:

1. o gnoză care este cunoaștere în raport cu „unu" (monism),
2. o gnoză care este cunoaștere în raport cu „doi" (dualism),
3. o gnoză care este cunoaștere în raport cu „starea intermediară" (*imago*),
4. o gnoză care este cunoaștere și integrare a lui „trei" (*théosis*, transfigurare).

Gnoza despre care vorbim este cunoașterea lui Dumnezeu considerat ca Unul, Infinitul, absolutul, „Unul nesecundat", cum spun advaitienii[1]?

Această gnoză va fi aproape de o metafizică și de o doctrină mistică.

Gnosticul este, atunci, un înțelept care rămâne în uniune cu originea ființei sale; este cineva care s-a tre-

[1] Advaitieni: cei care profesează non-dualitatea. Principalul reprezentant al acestei școli — *darsána* —, în India, este Sankara.

zit la realitatea ultimă care sălășluiește în el și care este și fundamentul universului. Gnoza este conștientizarea identității potențiale dintre Subiectul uman (*jîvâtma*) și Subiectul divin (*paramâtmâ*): „Tu ești Acela" (*Tat twam asi*)...

Tocmai cunoașterea „Aceluia" este eliberatoare, salvatoare, restul fiind iluzie (*maya*), timp pierdut: „ce îmi pasă mie de ceea ce nu e etern", și care nu mă apropie de acest Etern „Eu Sunt"...?

Perceperea acestei Realități ultime și intime, totodată, este „intuirea ființei". Organul cunoașterii nu poate fi, în acest caz, psihicul, cu gândurile și emoțiile sale multiple; numai cea mai subtilă parte a acestui psihic poate intra în contact cu Unul.

Numai tăcerea poate cunoaște tăcerea, numai „genunea poate fi ecoul genunii".

Organul principal al cunoașterii este, prin urmare, „*noùs*"-ul, „spiritul": „devenim ceea ce cunoaștem" „suntem ceea ce cunoaștem", și putem cunoaște Ființa numai prin *noùs*, care este actul însuși de a cunoaște: pura conștiință. Această *gnôsis* era numită de către greci și *théoria* sau contemplare[2].

— În cadrul acestui tip de gnoză, se impune eliberarea, în măsura posibilului, de barierele senzorialității și psyché*-ului. Dacă gnosticul poate întârzia, uneori, asupra ideilor, nu îi este permis, însă, să insiste asupra*

[2] Pentru Platon, aceasta este facultatea de a cunoaște (*gnosis*) Binele (*Republica*, 508 D. E.), fiindul (*Filebos*, 58 A; *Republica*, 477 a, 478 C) și, prin acestea, totalitatea lucrurilor inteligibile; la acestea se ajunge printr-un act autoreflexiv al intelectului (*noùs*) care se concentrează, așa cum spune Porfirius (*Aphormai*, 43).

imaginilor... Aşadar, gnoza sa ar fi una „lipsită de suflet"?

Este vorba, într-adevăr, de o gnoză a „înţelegerii pur intelectuale", mai curând decât de o gnoză a „iluminării" Gânditori numiţi „gnostici", precum Schuon sau Guénon[3], resping toate formele de „gnosticism", cărora le preferă „adevărata gnoză".

Potrivit lor, gnosticismul, indiferent în ce spaţiu spiritual se manifestă — creştin, evreiesc, musulman ş.a. —, constituie o ţesătură de speculaţii mai mult sau mai puţin delirante, de provenienţă, adesea, maniheistă; el este o mitomanie care se caracterizează printr-un amestec indistict de concepte exoterice şi ezoterice.

Pentru aceşti „metafizicieni" gnostici, Evanghelia după Iuda, de exemplu, va reprezenta un delir al gândirii dualiste, produsul ei cel mai „psihic" care poate exista; ei nu găsesc aici nicio urmă de gnoză veritabilă sau, în orice caz, nicio răsfrângere a acelei păci care le este dată celor care rămân absorbiţi în cunoaşterea Fiinţei, ci mai curând angoasa omului sfâşiat între două lumi, care-l caracterizează pe „pseudo-gnostic" şi toate formele de gnosticism.

În această perspectivă, gnoza, spre deosebire de gnosticism, nu caută o „iluminare", ci o înţelegere prin intermediul intelectului; această formă de înţelegere este activă atunci când iluminarea este pasivă. Inteligenţa trebuie să fie nu doar obiectivă şi conceptuală, ci

[3] René Guénon, filosof francez (Blois, 1886 – Cairo, 1951). Fondator, în 1909, al Revistei *La Gnose*, şi-a propus, ca misiune, să transmită Tradiţia unică, ale cărei diferite doctrine nu sunt decât nişte răsfrângeri mai mult sau mai puţin fidele. Opera sa cuprinde peste 20 de volume.

și subiectivă, ancorată în dimensiunea existențială: unicitatea obiectului impune integralitatea subiectului. „Unul" nu poate fi cunoscut decât de către o ființă „Unificată".

Distingem, prin urmare, un mental supus erorii, care înregistrează și elaborează, și o inimă-intelect, care percepe și își proiectează viziunea spontană în planul gândirii. În aceasta rezidă diferența dintre o certitudine logică, care poate înlocui o altă certitudine logică, și o certitudine cvasi-ontologică care nu poate substitui nimic, pentru că ne este intrinsecă, sau pentru că noi înșine suntem orizontul ei.

Senzația raționalistă, imaginația nu au acces la dimensiunea ontologică — numai intelectul o poate pătrunde. În acest sens, gnoza se dovedește a fi o metafizică funcțională, calea de acces către nucleul ontologic al ființelor; ea ne revelează propria ființă, care e pură cunoaștere[4]; alții vor spune „pură conștiință".

Această conștiință trează pe care o căutăm „suntem noi înșine". „Totul este conștiință", și dincolo de această conștiință *(gnôsis)* — nimic.

— Această cale abruptă poate părea prea abstractă, inacceptabilă pentru unii.

Ea pare, într-adevăr, să acorde o mai redusă importanță atât existenței fizice a ființei umane și imaginației, cât și cunoașterii obișnuite, expediată sub eticheta „iluzie" sau „minciună".

---

[4] *Cf.* Frithjof Schuon, *De l'unité transcendante des religions*, Le Seuil; *Sentiers de gnose*, La Colombe; *Logique et transcendance*, Traditionnelles; *Forme et substance dans les religions*, Dervy.

Pentru acești „gnostici", Iisus este cel care vine să ne elibereze de „partea înșelătoare", adică de mental, pentru a vedea Realul, nu așa cum îl gândim, cum îl resimțim sau ni-l imaginăm, ci „așa cum El este".

Toate pretinsele noastre cunoștințe nu sunt decât produsul unei stări de beție sau somnolente, din care trebuie să ne trezim — aceasta va fi tema principală din *Evangelium Veritatis* sau Codexul Jung.

Alte evanghelii nu vor păstra din acest „Unul" decât nostalgia, excluzând orice unificare sau „realizare" posibilă; ele vor evoca într-o mai mare măsură tragedia umană, „transpusă aici în dimensiunea carnală". „Ceea ce cunoaștem — nu suntem" (este exact afirmația contrară celei făcute de gnoza Unului), și în aceasta constă drama și sfâșierea noastră, ceea ce face din noi niște „exilați pe pământ".

Această abordare diferită a Realului se va face într-un climat dualist; gnoza nu va mai fi, prin urmare, cunoașterea Unului care suntem (nicio altă Realitate decât Realitatea în sine), ci cunoașterea doi-ului, a înfruntării sau a „luptei" prin care existăm. Gnosticii nu vor mai fi, atunci, niște contemplativi sau mistici, ci mai curând niște „tragici", niște „oameni moderni", vor spune unii.

Gnoza — cunoaștere a „doi"-ului sau dualism

— Dar nu acest tip de gnosticism constituie subiectul predilect al majorității canalelor mediatice, confundându-l cu „adevărata gnoză"?

Într-adevăr, dacă gnosticii Unului au tendința de a nu lua în considerare decât Realitatea Ființei, a Binelui, a Conștiinței sau a Luminii, gnosticii dualiști (conside-

rați a fi pseudo-gnostici de către primii) vor invoca realitatea lumii în care trăim: realitate a răului, a absurdului, a umbrei, a violenței și a neantului...

Celor care le spun: „Dar priviți frumusețea naturii, inocența animalelor, toate minunățiile Creației (care trebuie păstrate și salvate cu orice preț); cât de minunată e Natura! cât de mărinimos e Dumnezeu!" gnosticii dualiști nu întârzie să le dea o replică pe măsură, și nu doar evocând fenomene precum tsunami, cutremure de pământ, inundații și alte cataclisme care produc, cu regularitate, ravagii pe întreaga planetă, măturând în dezlănțuirea lor „și pe cei buni, și pe cei răi", fără diferențiere...

Aceștia ne provoacă, totodată, prin întrebările lor abisale, care nu sunt simple speculații, ci reflexul unei observări atente a ciudățeniilor „vieții naturale":

> Cum ar fi putut un Dumnezeu suprem să conceapă incredibilele înlănțuiri, mecanisme, distrugeri, masacre, nimiciri care constituie manifestarea însăși a vieții? Ce spirit întortocheat a putut concepe, în lumea insectelor, în ceea ce privește procesul de procreare la călugăriță, decapitarea masculului și devorarea sa de către femelă? Oare ce ființă, de un sadism incomensurabil, a putut imagina înțepătura paralizantă a viespii amofile în carnea omizilor, devorate de vii de larvele celei dintâi? Cine și-a permis să conceapă, numai cu scopul perfid de a complica copulația, oribila cavitate cu funcție de reproducere — cloaca — pe care o au broaștele țestoase? Ce demiurg paranoic o fi avut ideea de a crea acești viermi marini a căror femelă, de o sută de ori mai mică decât masculul, trăiește în esofagul partenerului, dacă așa se poate numi monstrul în care parazitează aceasta, fără ca măcar să o știe? Cine a determinat, prevăzut, asigurat desfășurarea

tuturor acestor procese aberante, toate aceste căi deviate, toate aceste bifurcări multiple ale vieții[5]?

Problema pe care o pun acești „gnostici" este, evident, cea privind existența răului. Această problemă nu se pune doar în legătură cu ființa umană și cu inteligența sa înspăimântătoare, folosită pentru a perpetua crima (cum am putea uita de Dachau, Buchenwald, Gulag și alte lagăre ale morții?). Răul este înscris nu doar în profunzimile genelor noastre, ci și în străfundurile materiei.

Cei care și-au explorat profunzimile propriilor gene, ca și pe cele ale materiei, cu ajutorul unor „substanțe revelatoare", se arată mai mult sau mai puțin îngroziți în urma acestor incursiuni în miezul celulelor lor. Nimeni altul decât „Anticul Șarpe" (în care unii recunosc ADN-ul[6]) sălășluiește în noi, și nu „Bunul Dumnezeu" din catehismele noastre.

— Dar poate că „infernul este cel mai scurt drum către paradis"? Poate că ar fi necesar să ducem până la capăt această explorare terifiantă a materiei, pentru a descoperi, dincolo de „Anticul Șarpe" și de „Bunul Dumnezeu", o realitate mai vastă care le conține, dincolo de ceea ce numim „bine" și de ceea ce numim „rău"?

Este ceea ce vor încerca „gnosticii" de cel de-al patrulea tip. Pentru ei, învierea începe prin coborârea în infern; Dacă gnosticii de cel de-al doilea tip (sau pseudo-gnostici), prin luciditatea lor, ajung la dispe-

[5] Jacques Lacarrière, *Les Gnostiques*, Gallimard, 1973, p. 28.
[6] Narby, *Le Serpent cosmique*, Berg.

rare în raport cu lumea, pentru a-i întoarce spatele cât mai rapid posibil, aceștia încearcă să transfigureze lumea, „pentru ca nimic să nu se piardă" și pentru ca totul să se reîntoarcă spre lumină.

Dacă, în istoria umanității, nu ar exista înțelepți și sfinți „transfigurați", această ultimă viziune ar putea părea a fi încă un vis, încă o himeră pe lângă altele. Pentru „gnosticii" sau „pseudo-gnosticii" la care ne referim, nu sunt posibile nici transfigurarea, nici mântuirea, nici Învierea în raport cu „această lume", care e rea în mod intrinsec:

> Ne scăldăm în rău ca în apa unei mări poluate, și nici un purificator sufletesc — cu excepția, doar, a celui propus de gnoză — nu e în măsură să ne curețe. De unde caracterul fundamental corupt al tuturor acțiunilor și instituțiilor umane: timp, istorie, puteri, state, religii, rase, națiuni — toate aceste noțiuni, toate aceste sisteme născocite de către om sunt marcate de această tară primordială. [...]
>
> Chiar și cel mai mărunt fapt îi incita pe gnostici să declare că forțe malefice s-ar dezlănțui neîncetat deasupra capetelor noastre. În acest fel, procesul cel mai simplu, ineluctabil, cel al hrănirii, este un exemplu tipic în legătură cu acest angrenaj malefic: căci a te hrăni, a întreține viața, implică în mod direct moartea altor viețuitoare. Fiecare naștere, fiecare perpetuare a vieții extinde teritoriul morții. Este un cerc neîntrerupt, la fel de vertiginos ca și vârtejul stelelor sau desfășurarea ciclică a timpului.
>
> În acest cerc neîntrerupt, simplul fapt de a trăi, de a respira, de a te hrăni, de a dormi, de a visa implică existența și amplificarea răului. Ceea ce darwiniștii vor numi mai târziu „lupta pentru existență și selecție naturală" a apărut în viziunea gnosticilor ca o probă flagrantă a viciului fundamental existent în univers. Însă, acest viciu

inițial, în care vechii evrei[7] și creștinii vedeau amprenta Păcatului originar, antrenând, deci, responsabilitatea unică a omului singur, gnosticilor, dimpotrivă, li se părea a fi un statut impus omului. Acesta este o victimă a fatalității care îl supradetermină: adevăratul responsabil este demiurgul sadic și pervers care a îndrăznit să conceapă, până în cele mai mici detalii, o lume atât de crudă.[8]

În acest context, orice discurs care își propune să evoce frumusețea universului, măreția naturii, orice invitație „ecologică" la salvgardarea și ocrotirea planetei par a fi vane și ridicole. Ceea ce spun ele în legătură cu corpul uman este perfect valabil și în ceea ce privește „corpul pământului": a-l ocroti echivalează cu „a mângâia învelișul mătăsos al unui sac de excremente".

Acești gnostici sau „pseudo-gnostici" nu vor înceta să facă inventarul tuturor aberațiilor, ororilor, nedreptăților care bântuie planeta, fie că e vorba despre natura în sine, fie despre lumea „hominizilor". Concluzia lor e că, la originea unei astfel de cloace, nu se poate afla un Dumnezeu bun și drept! Lumea așa cum o vedem este, evident, creația unui monstru pervers: „Creatorul" nu poate fi decât un fals dumnezeu, un demiurg rău. A crede în el echivalează cu a te supune răului, a fi complice cu Ființa care ne face să existăm „întru moarte"

[7] Notă: noțiunea de „păcat originar" lipsește cu desăvârșire din iudaism. Nesupunerea Evei este dorită de către Dumnezeu, pentru a se pune premisele ieșirii, eliberării omului din inocența paradiziacă (Grădina Edenului), pentru a se confrunta cu Realul (Marc Halévy-van-Keymeulen).

[8] Jacques Lacarrière, *op. cit.*, pp. 27-28.

Acest „dumnezeu", în Evanghelia după Iuda, va primi numele de *Ialdabaot*[9] (o variantă pentru Yahve, Sabaot). El este Dumnezeul Creator, Dumnezeul Vechiului Testament, care e responsabilul tuturor nenorocirilor noastre; Iisus Salvatorul nu poate fi decât trimisul unui alt Dumnezeu, Străinul, Inscrutabilul, Cu-Totul-Altul, a cărui primă emanație este Barbelo[10], Marea Înțelepciune.

El este cel care trebuie să ne elibereze din această lume pervertită, începând cu acest trup corupt, și Iuda va fi cel care îl va ajuta pe Iisus să „termine" cu acesta, să „se elibereze de acest înveliș carnal"[11]...

— De ce, pentru „gnostici" sau „pseudo-gnostici", natura, materia, corpul sunt atât de pervertite? Care este acea scânteie de lumină, de cunoaștere (gnôsis) *grație căreia ei știu „că nu sunt din această lume"?*

Și de ce nu se servesc ei de această scânteie pentru a lumina lumea, a o transforma? (Este ceea ce va constitui tema transfigurării corpului și a materiei în cazul Părinților Bisericii, sau gnoza de al patrulea tip).

Pentru că pentru acești „gnostici"sau „pseudo-gnostici"această scânteie „nu e din această lume" și nu trebuie să fie contaminată de ea.

Termenii prin care desemnează ei lumea „de aici" sunt mereu aceiași: „fortăreață ermetic închisă", „temniță", „cloacă", „smârc", „deșert". La fel — și în cazul corpului uman: acesta este un „mormânt", o „haină

---

[9] Notă: *Ialdabaot* vine de la YLD BEWT, care semnifică: „cel care dă naștere terorii" (Marc Halévy-van-Keymeulen).

[10] În legătură cu Barbelo — *cf. Evanghelia după Iuda*, capitolul 35.

[11] *Ibid.*, capitolul 56.

aspră", un „lanț", un „intrus", o „mare sufocantă", un „vampir"

Scânteia divină care vine de la „adevăratul Dumnezeu", și nu de la „creator", este ceea ce ne poate ajuta să ne eliberăm din această creație perversă, opacă, înăbușitoare și rea. Această scânteie este nostalgia noastră după o „altă" lume, după o lume mai bună. Cea în care ne aflăm în prezent nu e nicidecum de salvat, este coruptă prin natura ei, originea ei fiind Răul însuși: Creatorul.

Trebuie să salvăm numai scânteia, și pulberea să o redăm Pământului.

Pentru acești „gnostici", exprimarea atribuită lui Iisus („Sunt în lume, dar nu sunt din această lume") arată clar că el e unul de-ai lor — exprimarea este simplă, explicită.

> Acest sentiment — de a fi surghiunit în abisurile cosmosului, pe o planetă și într-o structură carnală constituite din molecule îngrămădite în combinații mai mult decât îndoielnice, în amalgamuri complexe, inextricabile, care constituiau, cumva, suportul material al recluziunii noastre spirituale... Demiurgul sadic și pervers, responsabil în raport cu această lume și cu existența noastră, s-a străduit, prin toate aceste incredibile combinații de molecule, prin aceste agregate indisolubile de materie, să ne facă imposibilă, sau extrem de aleatorie, orice încercare de evadare din temnița carnală și planetară.[12]

— Așadar, omul este un exilat pe o planetă văzută ca o temniță pentru popoare, într-un corp-carceră a sufle-

[12] Jacques Lacarrière, *op. cit.*, p. 34.

tului... Să existe vreo ieșire din această temniță? Cum s-ar putea evada?

Pentru acești „pseudo-gnostici", înainte de toate — prin disprețuirea materiei și a corpului (renunțarea la rău echivalează cu renunțarea la lume, cu renunțarea la trup...).

Pentru ei, există mai multe modalități de a renunța la trup, de a-l suprima. Unii „gnostici" vor renunța la condiția trupească prin asceză, post, priveghi, mai ales abstinență, căci se impune evitarea cu orice preț a procreării, care e perpetuare a acestei lumi pervertite, complicitate cu diavolul creator.

Alții, pentru a-și epuiza corpul, vor alege calea orgiei, desfrâul; și pentru ei, ca și pentru asceți, se impunea evitarea procreării.

Epifaniu, în 335, a fost martorul uneia dintre aceste orgii. Ea avea loc la „barbelognostici", secta de la care provine, fără nici un dubiu, Evanghelia după Iuda[13].

> Când sunt deja ghiftuiți și când și-au umplut, dacă pot să mă exprim așa, vinele de un plus de vigoare, ei se dedau desfrâului. Bărbatul se ridică de lângă partenera sa și îi spune. „Ridică-te și împlinește *agapè*-ul (uniunea din iubire) cu fratele." Nenorociții încep, atunci, cu toții, să se dedea luxurii, și deși roșesc numai la gândul de a le descrie practicile imunde, îmi voi învinge, totuși, stânjeneala, pentru că nici lor nu le e rușine de ceea ce fac. Deci, odată ce se vor fi împreunat, ca și cum această crimă de prostituare nu le-ar ajunge, ei ridică către cer produsul nerușinării lor; bărbatul și femeia înaintează cu ochii către cer și, ținând în mâini sperma, o oferă Tatălui,

[13] *Cf.* referințe la Barbelo, la Sophia inferioară și la „uciderile de copii".

spunând: „Îţi oferim acest dar, trupul lui Hristos." Apoi se împărtăşesc cu propria lor spermă, spunând: „Iată trupul lui Hristos, iată Paştele pentru care suferă trupurile noastre, pentru care mărturisim pătimirea lui Hristos." Ei procedează exact la fel şi cu sângele menstrual al femeii. Adună sângele impur şi se împărtăşesc în acelaşi fel, spunând: „Iată sângele lui Hristos." Însă, dedându-se acestor promiscuităţi, insistă asupra faptului că trebuie să se evite procrearea. Practicarea acestor acte ruşinoase se face numai din pură voluptate. Îndeplinesc actul voluptuos până la obţinerea satisfacţiei, îşi adună sperma pentru a o împiedica să penetreze, apoi îşi mănâncă produsul ruşinii.[14]

Această practică este consecinţa raportării la o doctrină. Dacă insist puţin asupra acestei doctrine, o fac pentru că ne furnizează informaţii despre contextul în care a putut fi scrisă Evanghelia după Iuda, ea făcând referire, cum am menţionat deja, la Barbelo:

Barbelo este o putere feminină care se găsea în cel de-al optulea cer (cercul superior al Ogdoadei), de unde îşi exercita puterea asupra Arhonţilor. Ea însăşi emanase de la Tatăl necunoscut, de la adevăratul Dumnezeu. Ea a generat un fiu cu numele de Sabaot, care s-a înstăpânit pe cel de-al şaptelea cer. Şi de-aici, lucrurile iau o întorsătură proastă. Căci Sabaot, în loc să recunoască autoritatea Mamei sale şi să se supună adevăratului Dumnezeu, se consideră el însuşi a fi adevăratul Dumnezeu şi pretinde să guverneze întreaga creaţie. De altfel, el se exprimă tranşant în acest sens: „Sunt, spune el, Eternul. Nu mai există vreun alt Dumnezeu în afară de mine." În faţa aces-

[14] *Cf.* Epifanie din Cipru, „Panarion", în Lacarrière, *op. cit.*, pp. 103–104.

tui act de uzurpare, Barbelo își dă seama că soarta lumii stă sub semnul denaturării și că trebuie să remedieze consecințele acestei insubordonări. În ce fel? Seducându-i, unul câte unul, pe Arhonți, pentru a-i sustrage influenței lui Sabaot. „Ea li se arătă, spune textul barbelognostic, sub o formă impresionantă, îi seduse și le culese sperma, pentru a-și uni cu ea Puterea-i dispersată în diferitele ființe." Acesta este actul inițial prin care se inaugurează salvarea lumii: trebuie „recuperată" puterea lui Barbelo, dispersată în fiecare ființă, prin intermediul spermei, și reconstituită unitatea primordială.[15]

Înțelegem mai bine, acum, ritualul barbelognostic al cărui martor a fost Epifaniu. Este vorba despre repetarea actului lui Barbelo, adică de „a recupera sperma fiecărei ființe vii", pentru a se evita situația în care acestea ar fecunda din nou materia, propagând, astfel, nefericirea. În spermă este ascunsă scânteia de lumină care trebuie să se întoarcă în strălucirea și în focul originar. Dacă, însă, „din greșeală", ne spune Epifaniu,

barbelognosticul și-a lăsat sămânța să pătrundă prea adânc, și femeia rămâne însărcinată, ascultați ce pot face, încă și mai abominabil. Ei extirpă embrionul de îndată ce pot să îl prindă cu degetele, iau acest avorton, îl pisează într-un soi de mojar, amestecă miere, piper și diferite condimente, precum și uleiuri parfumate, pentru a-și alunga dezgustul, apoi se reunesc — o adevărată comunitate de porci și de câini —, și fiecare se împărtășește cu degetele din această pastă. „Masa" odată sfârșită, ei încheie cu această rugăciune: „Nu i-am permis Arhontelui voluptății să își bată joc de noi, ci am cules eroarea fratelui." Acesta este, în ochii lor, Omagierea pascală

[15] *Ibid.*, pp. 102–103.

perfectă. Mai practică multe alte mârșăvii. Atunci când, în reuniunile lor, intră în extaz, își mânjesc mâinile cu ocara spermei lor, o întind peste tot și, cu mâinile astfel mânjite, și cu trupul perfect dezgolit, se roagă pentru a obține, prin această acțiune, neîngrăditul acces la Dumnezeu.[16]

Această mărturie a lui Epifaniu ne ajută, totodată, să înțelegem mai bine un pasaj obscur din Evanghelia după Iuda, unde se pomenește despre oficianți „ucigași de copii"[17].

Toate aceste lucruri ni se pot părea a fi înspăimântătoare, însă ele sunt, în același timp, expresia unei perfecte logici „dualiste": când, grație „gnozei", putem cunoaște identitatea celor două lumi, lumea luminii și lumea întunericului, lumea Dumnezeului superior și lumea Dumnezeului creator, lumea Spiritului și lumea materiei, se impune să facem o alegere!

— În zilele noastre, unii aleg lumea materiei și a creației, disprețuind orice altă lume posibilă, pe care o catalogheză drept „lume primitivă".

Înșiși gnosticii sau „pseudo-gnosticii" aleg lumea Spiritului sau a Dumnezeului superior, disprețuind această „lume de aici" și făcând totul pentru a o nega și a o distruge, fie prin excesele ascezei, fie prin cele orgiastice, prin exagerările renunțării sau ale defulării. Și ei sunt în căutarea „unicului" sau a Unului, pentru că niciuna din cele două nu este o iluzie: una din cele două trebuie să dispară...

---

[16] *Ibid.*, p. 105.

[17] *Evanghelia după Iuda*, capitolul 38.

Mai rămâne ca între cele două, între lumea gravitației și cea a grației, să existe o a treia lume, nici doar materie, nici doar spirit; o lume intermediară, în care se întâlnesc cele două, acea lume care ar fi „locul" (*topos*-ul) autentic al omului, dat fiind că, pentru gnosticii de al treilea tip, omul este o „mixtură" de materie și spirit.

Gnoza — cunoaștere a „stării intermediare" sau pătrundere în lumea *imago*-ului (imaginală)

— Evanghelia după Maria *și textele „filosofiei vizionare" ne vorbesc despre această lume intermediară sau „imaginală". Despre ce este vorba?*

Într-adevăr, pentru acești filosofi, gnoza a pătruns în lumea *imago*-ului, în lumea revelațiilor, a viziunilor și iluminărilor.

Pentru aceștia, gnoza nu s-ar putea rezuma doar la o înțelegere pur intelectuală. Se poate vorbi despre o „gnoză care are un suflet" — ea ține de o cosmologie și de o antropologie pe care le-au interiorizat.

Ea vizează o schemă care configurează trei universuri sau, mai curând, trei categorii de univers:

– Există lumea fizic-sensibilă, înglobând atât lumea noastră terestră (guvernată de către sufletele umane), cât și universul sideral (guvernat de către sufletele sferelor): este lumea „fenomenelor" (*molk*).

– Există lumea suprasensibilă a sufletului sau a îngerilor-suflete: Malakût-ul în care se găsesc lumile mistice și care începe „la nivelul suprafeței convexe a celei de-a noua sfere".

– Există universul purelor inteligențe arhanghelice.

Acestor trei universuri le corespund trei organe ale cunoașterii: simțurile, imaginația, intelectul; triadă căreia îi corespunde triada antropologiei: corp, suflet, spirit, triadă care guvernează tripla dezvoltare a omului, începând cu lumea de aici și până la reînvierile lui în celelalte lumi.

Odată cu Henry Corbin, aș spune că nu mai suntem constrânși de dilema gândirii și a întinderii, de schema unei cosmologii și a unei gnoseologii limitate la lumea empirică și la cea a înțelegerii abstracte. Între cele două, urmează să se interpună o lume intermediară, cea pe care acești „gnostici" o desemnează a fi *ălam al-mithâl*, „lumea imaginii", *mundus imaginalis*: o lume la fel de reală în plan ontologic, ca și lumea simțurilor și cea a intelectului.

O lume care necesită o facultate de percepere de un anumit tip, având o funcție cognitivă și o valoare „noetică" la fel de reale, de legitime ca și cele ale percepției sensibile sau ale intuiției intelectuale.

Această facultate este forța imaginativă, ca fiind aceea pe care nu trebuie, în niciun caz, să o confundăm cu imaginația identificată, de către așa-zisul om modern, cu „fantezia" și care, potrivit acestuia, nu secretă decât „imaginarul". Și iată-ne ajunși în miezul căutării noastre și confruntându-ne cu problema terminologiei...

— Într-adevăr, ce este acest univers intermediar?

Pentru acești „gnostici", spațiul perceptibil prin simțuri cuprinde „șapte climate".

Dar mai există un climat, reprezentat tocmai de către această lume care în mod evident posedă întindere și dimensiuni, figuri și culori, fără ca acestea să fie perceptibile prin simțuri, așa cum sunt ca proprietăți

ale unor corpuri fizice. Aceste dimensiuni, figuri și culori constituie însuși obiectul percepției imaginative sau al „simțurilor psiho-spirituale"

Și această lume pe deplin obiectivă și reală, în care tot ceea ce există în lumea sensibilă își găsește corespondentul, neperceptibil însă, prin simțuri, este cea pe care o desemnăm ca fiind „cel de-al optulea climat". Termen suficient de elocvent prin el însuși, dat fiind că semnifică un climat „de dincolo de" climate, un loc „de dincolo de" orice loc, de dincolo de „unde" (*Nâ-kojâ-Abâd!*).

Termenul special care o desemnează în arabă, *âlam al-mithâl*, poate fi tradus, eventual, și prin: *mundus archetypus.*

Acești „gnostici" o desemnează și ca pe lumea „imaginilor în suspensie" (*mothol mo'allaqa*). Ei desemnează, prin aceasta, un mod de a fi propriu realităților acestei lumi intermediare: *Imaginalia.*

Precizia acestui statut ontologic e rezultatul unor experiențe spirituale vizionare la care acești „gnostici" pretind să ne raportăm în mod legitim, exact cum, în astronomie, ne raportăm la observațiile unui Hiparh sau a unui Ptolemeu.

„Gnoza" este, așadar, o experiență spirituală vizionară.

Imaginația activă este „oglinda" prin excelență, *topos*-ul epifanic al imaginilor din această lume arhetipală; aceasta este rațiunea pentru care teoria referitoare la *mundus imaginalis* are legătură cu o teorie asupra cunoașterii imaginative și a funcției imaginative. Funcție cu adevărat centrală, mediatoare, în virtutea poziției mediane deținute de *mundus imaginalis.*

Este o funcție care favorizează simbolizarea tuturor universurilor, unele prin intermediul celorlalte, și care

ne permite să ne reprezentăm experimental faptul că aceleaşi realităţi substanţiale asumă forme corespunzătoare fiecărui univers în parte.

— În acest fel, caracteristică gnozei este o veritabilă funcţie de „simbolizare"?

Da, ea stabileşte o conexiune între lumi cu statute ontologice eterogene. Tocmai funcţia cognitivă a imaginaţiei este cea care permite fundamentarea unei „cunoaşteri analogice" riguroase, eliberate de dilema raţionalismului curent, care nu lasă loc decât alegerii între cei doi termeni ai dualismului banal: ori „materia", ori „spiritul", dilemă căreia „socializarea" conştiinţelor sfârşeşte prin a-i substitui-o pe cealaltă, nu mai puţin fatală: ori „istorie", ori „mit".

Este genul de dilemă în faţa căreia nu clachează cei familiarizaţi cu „cel de-al optulea climat", regat al „corpurilor subtile", al „corpurilor spirituale", prag al Malakût-ului sau lume a sufletului.

În lucrările sale, Henry Corbin face referire la „gnosticii" tradiţiei islamice. În cadrul tradiţiei creştine, ar trebui să îi menţionăm pe toţi acei „mistici vizionari", care ţin în mai mare măsură de ceea ce s-a numit „mistica nupţială" (mistica cisterciană şi carmelitană), pentru a o diferenţia de „mistica esenţei" (mistica renană), la care aderă gnosticii „de primul tip"

Cartea Apocalipsului, Evanghelia după Maria ar aparţine tipului de „gnoză" considerat a fi „de tipul al treilea".

— Nişte cuvinte atribuite Mariei Magdalena ilustrează foarte bine această deschidere posibilă a inte-

ligenței și a imaginației umane către această lume intermediară. Ea îl întreabă pe Hristos, reînviat:

„Cum este posibil să te văd?

E grație psyché-ului sau a pneumei?"[17]

Altfel spus, această experiență privindu-l pe cel Înviat este una de ordin psihic, o halucinație, o proiecție a ființei dragi în raport cu pierderea căreia nu reușim să ne resemnăm, sau este o experiență „pneumatică", spirituală sau mistică?

Hristos îi răspunde Mariei Magdalena că nu e nici nebună, nici mistică, și că această viziune asupra trupului său reînviat ține de ordinea naturală, dat fiind că ea știe să se servească de acel organ al viziunii nu exclusiv carnale, nu exclusiv spirituale, de acel organ pe care îl numim *noùs* și care îi permite să „vadă" vizibilul și invizibilul, căci trupurile înviate nu mai aparțin lumii obișnuite a spațiului-timp, vizibile și sensibile. „Nu mă atinge", îi spune Iisus: nu mă reține sau nu mă readuce în cunoscut, în spațiul-timpul în care m-ai cunoscut. Însă Iisus nu aparține încă lumii invizibilului pur, lumii Tatălui: „Încă nu M-am suit la Tatăl Meu. Ci, du-te la frații Mei, și spune-le că Mă sui la Tatăl Meu și Tatăl vostru [...]" (Ioan, 20, 17.)

— Această lume intermediară, care este lumea Celui Înviat și a corpurilor întru slavă, nu este și lumea arhetipurilor și a „Ideilor" în sensul platonician al termenului?

---

[17] J.-Y. Leloup, *L'Évangile de Marie*, traducere și comentarii, Albin Michel, 1997, pp. 10, 20-25.

Într-adevăr, pentru acești gnostici, această lume a arhetipurilor și a Ideilor are „mai multă" realitate decât a noastră, care rămâne tranzitorie și perisabilă — planurile arhitectului supraviețuiesc prăbușirii edificiilor care au fost realizate conform acestora. Și totuși, această lume „imaginală", „ideală", „arhetipală", nu e încă lumea absolut reală, este doar o etapă către aceea.

Ceea ce îl diferențiază pe gnostic de schizofren sau de psihotic este faptul că nu se oprește în această lume a imaginilor, ci trece dincolo de ele..., ca prin tot atâtea „climate" sau trepte ale unei scări care îl conduce către „fără-climat", „fără-chip", „fără-formă" — nivelul ultim al scării.

În Evanghelia după Maria, Maria Magdalena, după ce descrie călătoria sufletului prin aceste diverse climate, încheie prin a spune că se îndreaptă spre „Tăcere", spre „Odihnă"[18].

— *Este ceea ce se spun, altfel formulat, și alte culturi, precum* Bardo Thödol *(*Bardo *înseamnă: „intermediar"). Toate aceste viziuni sunt manifestări ale conștiinței, la care nu trebuie să ne oprim, dacă dorim să cunoaștem „lumina pură și limpede".*

Din păcate, se poate întâmpla să ne și oprim, să ne facem din imagini — idoli, să cultivăm lumea intermediară, să facem din mijloc un scop. Așadar, din nou, contemplarea devine idolatrie și atașament; gnoza nu mai e decât gnosticism, imaginalul nu mai e decât imaginar, starea intermediară nu mai e mediatorul între vizibil și invizibil, nu mai e decât varianta dintre două

[18] *Ibid.*, pp. 17, 4–6.

moduri de manifestare a vizibilului: mai curând voyeurism decât viziune.

„Spre deosebire de cel care descoperă, cel care inventează nu adaugă lucrurilor, nu aduce ființelor decât niște măști, niște stări intermediare, fier topit", spunea René Char.

Pseudo-gnosticul, cel care „inventează", spre deosebire de cel care „descoperă" (adevăratul gnostic), nu adaugă lucrurilor, nu aduce ființelor decât niște măști, niște stări intermediare lipsite de transparență, un amestec de imagini, de idei sau de senzații, exact contrariul gnozei...

Cunoașterea (*gnôsis*) ca integrare a trei-ului sau transfigurare

— Să existe, într-adevăr, această a patra cale care ar fi, totodată, cunoașterea Unului — intuiția asupra Ființei Absolute —, dar și cunoașterea pozitivă a lumii ca „participare", deși relativă, la Ființa absolută, și cunoașterea lumii intermediare ca relație necesară între Relativ și Absolut?

Integrarea acestor trei modalități de cunoaștere este ceea ce tradiția creștină numește Transfigurarea, sau transformarea și pătrunderea Ființei umane, în integralitatea ei, corp (*soma*), suflet (*psyché*), spirit (*noûs*), în lumina Viului.

Se pare că și Irineu, Clement din Alexandria, Origen, Evagrie, Grigore din Nysa, Dionisie Teologul, Maxim Mărturisitorul vorbesc despre „gnoză" ca despre un element al *Théosis*-ului, instrument al îndumnezeirii noastre.

Prin aceasta, inteligența și inima nu se mai opun una alteia; gnoza este cunoașterea *Agapè*-ului (Iubire necondiționată), căci, după cum spune Sfântul Ioan: „Dumnezeu este *Agapè*".

„Unul este Iubire", și această Iubire nu ne îndumnezeiește doar spiritul (*noùs*) și accesul la lumea ontologică, ci și sufletul (*psychè*) și accesul la lumea imaginală, dar și corpul (*soma*), prin care avem acces la lumea sensibilă, căci și materiei i se deschide orizontul către lumină. Nu este, oare, deja lumină, prin însăși esența ei?

Vladimir Lossky ne reamintește:

> Sfânta Scriptură abundă în expresii referitoare la lumină, la iluminarea dumnezeiască, la Dumnezeu care este numit Lumină. Pentru Teologia mistică a Bisericii de Răsărit, acestea nu sunt metafore, figuri retorice, ci cuvinte exprimând un aspect real al dumnezeirii. Dacă Dumnezeu este numit Lumină, aceasta se face pentru că El nu poate rămâne străin experienței noastre. „Gnoza", cunoașterea dumnezeirii, la nivelul ei cel mai înalt, este o experiere (o trăire) a luminii necreate, însăși această experiență fiind lumină: *in lumine tuo videbimus lumen* — „În Lumina Ta vom vedea lumină" (Ps. 35,10). Este tocmai ceea ce percepem și realitatea prin care percepem trăirea mistică. Pentru Sfântul Simeon Noul Teolog, trăirea luminii, care este viața duhovnicească conștientă sau „gnoză", descoperă prezența harului dobândit de persoana umană. „Noi nu vorbim despre lucruri pe care nu le știm — spune el —, ci dăm mărturie despre ceea ce ne este cunoscut. Căci lumina strălucește deja în întuneric, în noapte și în zi, în inimile și în mințile noastre. Această lumină fără apus, fără schimbare, nestricăcioasă, care nu se întunecă niciodată ne luminează; ea vorbește, activează, ea este vie și dătătoare de viață, ea preschimbă în

lumină pe cei pe care îi ilumineză. Dumnezeu este Lumină și cei pe care îi învrednicește să-L vadă îl văd ca Lumină, cei care L-au primit, L-au primit ca Lumină. Căci Lumina slavei Sale premerge feței Sale și este cu neputință să Se arate altfel decât în Lumină. Cei ce n-au văzut această Lumină nu L-au văzut pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este Lumină. Cei ce n-au primit această Lumină, nu au primit încă harul, căci primind harul, se primește Lumina dumnezeiască și pe Dumnezeu [...]"[19]

Tomul aghioritic, o apologie redactată de către călugării de pe Muntele Athos, va distinge lumina sensibilă, lumina inteligenței (am putea adăuga, aici, lumina imaginalului) și lumina necreată, care le depășește și le integrează. Am putea spune că, în experiența lor, aceștia disting, dincolo de cunoașterea prin simțuri, cunoașterea prin intelect, cunoașterea prin intermediul imaginației, o cunoaștere autentică, care le depășește, neafectând nici simțurile, nici intelectul, nici imaginarul; niciuna dintre facultățile omului nu este considerată ca fiind rea sau inferioară, însă toate cer să fie traversate și transfigurate de această lumină:

Lumina inteligenței — spun călugării atoniți — este diferită de cea percepută prin simțuri. Într-adevăr, lumina sensibilă ne dezvăluie obiectele perceptibile prin simțuri, în timp ce lumina intelectuală servește manifestării adevărului care sălășluiește în gânduri. Prin urmare, vederea și inteligența nu percep una și aceeași lumină, ci fiecăreia dintre aceste două facultăți îi este pro-

[19] Simeon Noul Teolog, Omilia LXXIX, 2, citat de către V. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Aubier, 1944, p. 216 (p. 248 pentru ediția românească — v. nota 100).

priu să acționeze conform naturii și limitelor ei specifice. Cu toate acestea, cei care se dovedesc demni de a primi grația și forța spirituală și supranaturală percep atât prin simțuri, cât și prin intermediul inteligenței ceea ce e mai presus de orice simț și de orice intelect... În ce fel? Acesta e un lucru cunoscut numai de către Dumnezeu și de către cei care au încercat experiența harului său[20].

Ce se mai poate spune după toate acestea? Ar mai trebui să evocăm și experiența Sfântului Serafim de Sarov, în care marele teolog Vladimir Lossky recunoaște „în simplitatea ei, toate doctrinele părinților orientali în ceea ce privește « gnoza », conștiință a grației care își atinge nivelul maxim în viziunea asupra luminii divine"[21].

Această lumină umple persoana umană, devenită „una cu Dumnezeu". Nu mai este un extaz (o „iluminare" sau o „înțelegere prin intelect"), stare pasageră care răpește, care smulge ființa umană din cadrul experienței ei obișnuite, ci o viață conștientă în lumină, în comuniunea neîntreruptă cu Realul ultim și intim.

— Ar mai exista și alte abordări care să completeze cele „patru tipuri de gnoză" evocate de către dvs.?

Da, ar trebui, desigur, să evocăm utilizarea ezoterică, sincretică și fenomenologică a cuvântului „gnoză". Am făcut aceasta în cartea mea *Introduction aux „vrais philosophes"*[22]. Ar fi, de asemenea, interesant să vedem

[20] P. G., t. 150, col. 1833 D.
[21] *Cf.* Anexa 5, Sfântul Serafim de Sarov.
[22] *Cf.* Anexă.

ce utilizare dă acestui termen un psiholog precum Carl Gustav Jung[23]. Ne-am lansa într-un studiu fără sfârșit...

Înainte de a conchide, ne puteți spune în ce categorie de „gnostici" vă plasați? Deseori, fiind suspectat de „erezie", s-a folosit acest termen în raport cu dvs., iar dvs. păreți să fiți apărătorul unei gnoze pe deplin tradiționale și ortodoxe!

Într-adevăr, m-au nedumerit adesea judecățile „definitive" venind dinspre cei care nu au avut, măcar, onestitatea de a-mi citi cărțile. Încă o dată — de ce atâta ură și ignoranță? Chiar nu-mi dau seama... Oare libertatea și adevărul către care ne invită evangheliile să trezească chiar atâta teamă?

Pentru că m-ați întrebat, m-aș rezuma la cele patru „tipuri de gnoză" pe care le-am evocat, pentru a încerca să aflu ce „tip de gnostic" aș putea fi...

E neîndoielnic că gnoza Unului sau „gnoza de primul tip" m-a fascinat o bună bucată de timp, și continuă să mă fascineze — ea conferă altitudine, noblețe unei existențe... Este o bună experiență, uneori, să asiști la vacarmul lumesc de la înălțimea tăcerii pe care o presupune... Această gnoză nu conduce, totuși, la indiferență sau la orgoliu, cum consideră unii. Pentru Sf. Irineu, numai „pseudo-gnoza" este cea care „exaltă vanitățile". Adevărata gnoză, dimpotrivă, te face smerit: „Ce ai tu în plus față de ceea ce ai primit deja?" Ce poate exista, dacă nu există Dumnezeu? Numai Ființa există, în absența ei — Nimic.

---

[23] J.-Y. Leloup, *Introduction aux « vrais Philosophes »*, Albin Michel, 1998.

În mod clar, această atitudine gnostică nu ia suficient de mult în serios realitatea răului și a contingențelor în care e prinsă viața noastră în lume..., însă nu pot să decretez că lumea este rea, creația unui dumnezeu pervers, așa cum gândesc și simt „gnosticii de cel de-al doilea tip".

Nu mă simt atras nici de calea ascezei, nici de cea a orgiei. „Calea de mijloc", care e „pe coama valului", mă atrage în mai mare măsură. Trupul nu trebuie nici distrus, nici epuizat, ci acceptat.

Oare, strivind nimfa, o ajutăm să devină fluture? A o hrăni bine, a o îngriji corespunzător, nu înseamnă oare să ai grijă de aripile sale, care se dezvoltă tainic, odată cu timpul care înaintează, acest timp care nu e un „timp urât", ci durata necesară maturării, sau timpul trecerii către o altă formă (*metamorphosis*: transfigurare)?

Din acest motiv, conținutul Evangheliei după Iuda mi se pare a fi extrem de searbăd, în raport cu celelalte evanghelii. Dacă singura misiune a lui Iuda este să îl ajute pe Iisus „să se elibereze de învelișul său carnal", unde este noutatea? Prin orice accident sau prin simplul curs al lucrurilor s-ar fi ajuns tot acolo... Din fericire, sursele mele de inspirație, în ceea ce îl privește pe Iuda, nu se limitează la această evanghelie — nu aș fi avut elementele necesare construirii unui roman, nici măcar ridicării unei probleme, darămite a unei enigme[24].

Pe de altă parte, viziunea asupra lui Hristos sau a hristologiei conținută în Evanghelia după Iuda ține de această „consecință a dualismului" pe care o numim

[24] J.-Y. Leloup, *Un homme trahi. Le roman de Judas*, urmat de *Judas: réflexions autour d'une énigme*, Albin Michel, 2006.

„docetism", tendință pe care am denunțat-o îndeajuns în cărțile mele pentru a mai reveni acum asupra ei[25].

Misterul, pentru mine, nu rezidă în faptul că „Dumnezeu este Dumnezeu", ci în acela că „Dumnezeu este om". Ce se înțelege prin aceasta? Cum de este posibil? Întruparea este cea care naște întrebări în mine, problema „Logosului care se întrupează" în trupul lui Hristos, dar și în noi înșine...

Dualismul sau docetismul constituie modalități de a evita această problemă (încarnarea): „ori — ori".

„Ori" cred în Dumnezeu, „ori" cred în om.

Pentru mine, cele două aspecte sunt inseparabile, așa cum materia și lumina sunt cei doi poli ai aceleiași realități.

— Faptul că vă puneți întrebări cu privire la acești doi poli, umanul și divinul Realului, v-a determinat, poate, să vă manifestați interesul față de gnoza „stării intermediare" sau gnoza de cel de-al treilea tip?

Fără îndoială...

Există, în Evanghelia după Maria și în alte evanghelii (Toma, Ioan, Filip...), o cunoaștere care nu instituie opoziție între lumea spirituală și cea materială ci dimpotrivă, celebrează „Uniunea" dintre ele (în acest sens, Evanghelia după Filip mi se pare a prezenta o importanță deosebită; sexualitatea, care, în majoritatea curentelor „pseudo-gnostice", este fie negată fie exaltată, aici pare să își găsească adevărata-i menire: receptacul al luminii, participare la Actul însuși al vieții și al

[25] *Cf. Tout est pur pour celui qui est pur*, unde este dezvoltată tema sexualității lui Hristos și a Realismului Întrupării.

Iubirii, „care face să se miște pământul, inima omenească și stelele... ").

Totuși, trebuie să recunosc că, uneori, atunci când insistă pe descrierea climatelor lumilor intermediare, care fac legătura între material și spiritual, aceste texte din cel de-al treilea tip mi se par plicticoase (voi face, totuși, o excepție în ceea ce îi privește pe îngeri, cu multitudinea lor de culori, care formează un curcubeu între materia greoaie și purul Necreat).

Mi s-a întâmplat, chiar, să îi scriu unui prieten care mă bătea la cap cu „succesul comercial răsunător" al Evangheliei după Iuda:

„Oare de ce elaborează pseudo-gnosticii atâtea sisteme, emanații, eoni, ogdoade etc.? După cum, prin orgii, încearcă să epuizeze corpul (să-l epuizeze pentru a se disocia de el, pentru a-l nimici prin plăcere, o plăcere mereu insațiabilă, nepotolită), urmăresc prin « orgiile lor mentale » să epuizeze spiritul, să îl « îndoape » ca pe o gâscă căreia i s-au tăiat aripile, pentru ca acesta să « plesnească » sub greutatea atâtor idei, imagini și deliruri."

Mărturisesc încă o dată că gnoza de „cel de-al patrulea tip" mă sensibilizează cel mai tare și mă vizează în mod direct: transfigurarea tuturor miasmelor noastre, căci nu se pune deloc problema de a le nega, ci de a le asuma, de a le vedea ca pe îngrășământul necesar înfloririi orhideelor noastre celor mai fragile.

— Dar creștinismul nu este o cale a renunțării?

Nu, creștinismul nu este o cale a renunțării, nici a exasperării, nici la nivel trupesc, nici la nivel mental, nici la cel imaginar, și nu e nici o cale de abstractizare, de recul, de „punere între paranteze" (*epokè*) a Rea-

lului ca atare, ci o cale de asumare și de transformare a acestui Real „așa cum e".

Acceptare non-pasivă, instaurarea posibilului, a unei schimbări inevitabile, dar orientată..., orientată către mai multă lumină și iubire; nici această iubire, nici această lumină nu constituie contrariul urii, al fricii, sau al umbrei, ele sunt însăși „materia" acestei uri, a acestei frici, a acestei umbre „transformate"

— Toate acestea nu sunt simbolizate, în creștinism, prin inseparabilitatea crucii de reînviere?

Da, trebuie să fii „cu adevărat mort" pentru a fi reînviat, altfel — ce „reînvie"? Trebuie să fii cu adevărat om pentru a fi Dumnezeu, altfel — ce poate fi îndumnezeit?

Ce ar fi lumina fără materia (grosieră sau subtilă) care ne permite să o vedem?

Ce ar fi Iubirea în absența unui trup, a unui suflu, a unei inimi, a unui cuvânt... în care să se întrupeze? Un vis, fără îndoială, însă — „cine" ar visa acest vis?

Învățătorul spunea:

> Și viața veșnică este aceasta (*aionios zoé*),
> să Te cunoască pe Tine (*gignoskousin*),
> singurul Dumnezeu adevărat (*mouon alethinou théon*)
> și pe Iisus Hristos, pe care L-ai trimis Tu (*apesteilas*)[25].

Aceste cuvinte rezumă foarte bine ceea ce este „adevărata gnoză" și ilustrează ce tip de gnostic aș dori să fiu; le traduc și le dezvolt (cât mai aproape de versiunea grecească) astfel:

---

[25] Ioan 17. 3.

Viaţa eternă, adevărata Viaţă, cea care nu dispare când moare acest trup, acest psihism, acest spirit pe care Ea le-a animat, inspirat, săvârşit; această Viaţă în mine, astăzi, este „cunoaştere" (gnoză, *gnôsis, gignoskouseh*), „cunoaştere prin co-naturalitate"[26], participare nu doar vitală, imaginativă sau intelectuală, ci şi „esenţială" la Viu, la Unul, la Fiinţa Adevărată, la Cel Treaz[27]. O Theos — YHWH: „Cel care este Cel ce este"...

Viaţa înseamnă, totodată, a cunoaşte (*gnôsis*) pe „Cel care este ceea ce Este" — „Eu Sunt" în întruparea sa, în manifestarea sa (Cel pe care L-ai trimis Tu), „Iisus Hristos", adică Anthropos-ul, omul în Dumnezeu şi Dumnezeul în om, „fără confundare şi fără separare"

Înseamnă, de asemenea, că Viaţa eternă poate fi cunoscută în această viaţă supusă morţii, înseamnă că finitudinea mea poate fi deschisă către infinit, că fiinţa mea relativă poate fi deschisă către Fiinţa absolută, înseamnă că istovirea mea poate fi deschisă către Odihna Sa, iar vorbirea mea sinuoasă — deschisă către simplitatea Tăcerii sale...

„Numai tăcerea poate cunoaşte tăcerea." Gnoza pe care o prefer este tăcută (tăcere a simţurilor, a emoţiilor, a gândurilor...). Gnosticul care mi-aş dori să fiu (pentru încă puţin timp) este tăcut (isihast)...

---

[26] Prin participarea la ceea ce e dincolo de dualitatea subiect-obiect = suntem ceea ce cunoaştem.

[27] *aletheia*, care se traduce prin adevăr, semnifică, literal: trezire, ieşire din *lethe* — din somn(olenţă).

VI

Dogmă și dogmatism

— Continuați, vă rog! Spuneați: „Omul în Dumnezeu și Dumnezeul în om, fără confundare și fără separare." Nu e aceasta una dintre dogmele Bisericii, dogma de la Calcedon?

Dacă, în prezent, vorbim cu plăcere despre gnoză, nu mai suportăm, în schimb, să ne raportăm la dogmă. Mă mir să regăsesc în limbajul dvs. acest cuvânt, și rostit într-o manieră pozitivă!

Pentru dvs., ce este o dogmă? Care este utilitatea sau inutilitatea ei? Oare gnoza nu vă eliberează de toate dogmele? Iar evangheliile de la Nag Hammadi nu repun în discuție toate dogmele instituite de către Biserică de-a lungul secolelor?

De cele mai multe ori, opunem „dogma" gnozei dar așa cum, deseori, ignorăm ce este „gnoza", ignorăm și sensul autentic al cuvântului „dogmă" și utilitatea ei în cadrul demersului nostru de a găsi un adevăr și un Sens posibil pentru omul zilelor noastre. După cum avem tendința de a confunda gnoza și gnosticismul, ni se întâmplă să confundăm și dogma cu dogmatismul.

Funcția dogmei nu a fost niciodată aceea de a obliga pe cineva să își însușească o opinie particulară; dimpo-

trivă, ea ne invită să depășim opiniile și părerile preconcepute, „alegerile" (*haeresis* în greacă) făcute de un om sau de către o anumită comunitate. Dogma n-ar fi, în acest caz, decât dogmatism:

— obligație, în loc de propunere,

— definiție, în loc de paradox.

Căci, într-adevăr, dogma este un paradox, a cărui funcție este să conducă inteligența și inima omului dincolo de limitele înguste ale rațiunii[1], dincolo de ceea ce filosofii antici numeau „principiul de non-contradicție", dincolo de ceea ce, astăzi, numim funcționarea „binară" a creierului...

• Dogma este *coincidentia oppositorum*, depășirea contrariilor — ea ne propune un proces de integrare, care este trecerea de la terțul exclus la terțul inclus sau, mai exact, „înglobant".

• Dogma este elaborarea unui sens care depășește orice explicație și a cărui înțelegere presupune experiența sau cunoașterea participativă (*gnôsis* sau *théosis*).

• Pentru a fi înțeleasă, dogma trebuie trăită; ea solicită o depășire a mentalului obișnuit (*metanoia*) și transformarea întregii ființe (*metamorphosis*).

• Prin prisma dogmei, ființa umană nu trebuie să se considere ca fiind „desăvârșită", ci „în devenire". „Omul îl depășește infinit pe om" — tocmai prin această capacitate de a se depăși devine el propriu-zis uman. În această deschidere către ceea ce e mai presus de el rezidă fundamentul său, vocația și harul...

[1] Japonezii numesc aceasta prin *kôan*.

— Ne puteți exemplifica?

Desigur: dogmele stabilite de primele 7 concilii (singurele considerate ca fiind „ecumenice", expresie a comuniunii inseparabile a Bisericilor).

Dogma a rezultat mereu dintr-un „conciliu", adică dintr-o înfruntare sau dintr-o confruntare de păreri contrarii. Ea urmărește integrarea contradicțiilor și depășirea lor printr-un paradox susceptibil de a da naștere contemplării, eliberată de polemicile iscate de „ratio ratiotinante"

Primul Conciliu: Primul Conciliu de la Niceea (325)

„Fiul este *homoousios* — consubstanțial cu Tatăl."

Aceasta înseamnă că omul are o parte divină, sau că esența omului este Dumnezeu. Acest prim paradox constituie punctul de plecare pentru toate celelalte care vor urma: a te gândi la Iisus înseamnă a te gândi la om ca fiind, totodată, muritor și veșnic, finit și Infinit, creat și Necreat, recognoscibil și mereu necunoscut...

Cel de-al II-lea Conciliu: Primul Conciliu de la Constantinopol (381)

„În Dumnezeu, unitatea absolută (*ousia*) este inseparabilă de o diversitate nu mai puțin absolută (ipostazele)."

Acest paradox ne invită să privim ca pe un întreg unul și multiplul, unitatea și diversitatea; Trei-ul este Unu, Unul este Trei... Ceea ce e o depășire a filosofiilor care reduc multiplul la Unu (monism), sau care nu

recunosc decât existența multiplicității (atomism, dualism etc.).

„O singură natură în trei ipostaze": această dogmă a Trinității este însuși paradoxul Iubirii. Iubirea unifică și, prin aceeași mișcare, diferențiază.

Iubirea nu este reducerea Celuilalt la „același", este respectarea diferenței; nu e nici închidere în diferență, ci unitate de natură și îmbinare de alteritate.

Fără diferență, nu există uniune, „relație" posibilă, ci amestec, nediferențiere.... În absența unei naturi „asemănătoare" ce urmează a fi împărtășită, nu ar exista nici vreo uniune posibilă. În acest fel, Ființa nu este o monadă, „un sublim celibatar", ea este comuniune, relație (*hypostasis*).

A spune că Unul este Trinitate înseamnă a spune că Ființa Unului este Iubire (Relație), înseamnă a trece de la unitatea nediferențiată (unul — amestec) la unitatea diferențiată (Uniune), a depăși monismele reducționiste sau regresive și dualismele scizioniste.

Pentru a fi Unul, e necesar să fie Trei: „Cel care Iubește, Iubirea și Cel care este Iubit."

Uitarea Treimii este uitarea paradoxului care sălășluiește în profunzimile Ființei, iar dogma celui dintâi Conciliu de la Constantinopol ne reamintește acest lucru.

Cel de-al III-lea Conciliu: Conciliul de la Efes (431)

„Maria este Născătoare de Dumnezeu" (*Theotokos*).

Materia este matrice a luminii, materia este lumină.

Numai prin intermediul formei putem cunoaște „ceea ce e fără formă".

În esența noastră umană (Maria) s-a manifestat Necreatul (Dumnezeu).

Cel de-al IV-lea Conciliu: Conciliul de la Calcedon (451)

„Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat, fără confuzie, fără separare."

Acesta este paradoxul — *kôan* — prin excelență care se opune poziției „ori", „ori": ori „este, într-adevăr, Dumnezeu", ori „este, într-adevăr, om".

Este afirmarea paradoxală a poziției „și", „și": El este „și Dumnezeu", „și om"

Suntem divini și suntem umani; nu trebuie să negăm o ipostază, pentru a deveni cealaltă:

A-l nega pe om pentru a deveni Dumnezeu,

a-l nega pe Dumnezeu pentru a deveni om,

ci să devenim acest paradox întrupat, fără „confuzie" (amestec) și fără „separare".

Nu sunt Dumnezeu și nu sunt fără Dumnezeu, nu sunt Ființa (sunt muritor) și nu sunt în afara Ființei (în absența Ființei, nu aș exista).

Cel de-al V-lea Conciliu: Al Doilea Conciliu de la Constantinopol (553) și Cel de-al VI-lea Conciliu: Al Treilea Conciliu de la Constantinopol (680)

Nu există două persoane în Iisus (Nestorius și nestorianismul), ci una singură, care integrează în ea nu doar două naturi — umană și divină —, ci și două energii și două voințe:

Energia divină nu anulează energia umană (monofizism — monoenergism).

Voința divină nu suprimă voința umană (monotelism)...

Așa cum Rugul aprins arde fără să se consume, Prezența divinității nu distruge esența umană din noi, ci o luminează și o sfințește din interior.

Sinele nu distruge egoul, ci intervine asupra lui și îl luminează din interior. Nu se pune problema distrugerii egoului, a renunțării la trup, la lume sau la materie, ci de a deschide orice realitate relativă către Realitatea absolută la care participă și fără de care nu ar exista...

Cel de-al VII-lea Conciliu: Al Doilea Conciliu de la Niceea (784)

Ca o replică la distrugerea icoanelor (iconoclasm), dogma ne invită să medităm asupra consecințelor întrupării: materia este sfântă și adecvată pentru a evoca imaterialul, vizibilul este calea către invizibil, palpabilul — către impalpabil, simțurile — ca și emoțiile, gândurile și sentimentele — nu constituie obstacole, ci căi către Dumnezeu. Dacă nu ne oprim la ele, atunci nu lăum percepțiile lor despre real ca fiind Realul însuși (această „percepere" ar fi, atunci, „o reprezentare a unui idol", idolatria fiind considerarea relativului drept absolut).

Prin Conciliul al VII-lea, suntem invitați să ne asumăm paradoxul icoanei: „vizibilă" și „invizibilă", și al cuvântului: „comprehensibil" și „incomprehensibil", „audibil" și „tăcut".

Această dogmă face trimitere la etica actului de a privi, a inteligenței și a inimii „neîncremenite", adică non-idolatre. Ca și celelalte dogme, ea ne invită „să rămânem în Deschidere", să nu ne cantonăm într-o percepere particulară a Realului (definiție, imagine, concept, idee, sentiment, emoție, senzație, experiență etc.).

— Oare de ce dogma, a cărei funcție era aceea de a deschide perspective inteligenței și inimii, a devenit instrument de închistare, de închidere, de „sechestrare" a gândirii...?

Cum a fost posibil ca această formulare paradoxală (nici..., nici..., și... și...): „nici doar aceasta", „nici doar cealaltă" — „și aceasta", „și cealaltă"..., formulare provocatoare și însuflețitoare pentru gândire, să devină înțepenire, repetiție, abrutizare și, uneori, chiar mai rău: instrument de tortură și de inchiziție?

Să fie, oare, un viciu de „transmitere"?

Dar ce transmitem, de fapt? Cuvinte care alienează și ucid viața? Sau cuvinte care o eliberează și o stimulează? Vorbim despre „obligația" de a te supune unei opinii anume, sau de „propunerea" de a verifica veridicitatea acestei opinii prin experiență proprie?

Dogma, ca propunere sau invitație de a menține spiritul în Deschidere, este exact contrariul dogmatismului...

A uita care este finalitatea dogmei — *theosis* și transfigurare — echivalează cu a uita care este finalitatea creștinismului însuși. Aceasta este rațiunea pentru care au fost instituite dogmele, nu pentru a se impune un punct de vedere, sau o părere preconceptă (*haeresis*), ci pentru a se evita închistarea creștinismului în explicații „adaptative" ale unui gânditor sau ale unui grup de gânditori de o anumită orientare.

Din acest motiv, Bisericile ortodoxe rămân fidele creștinismului așa cum s-a configurat el în primul mileniu (cel al celor 7 concilii ecumenice) și nu recunosc dogmele și conciliile ulterioare anului 784 (Cel de-al Doilea Conciliu de la Niceea), deoarece acestea nu mai exprimă paradoxuri emanate din confruntarea principială și cordială a tuturor Bisericilor; ele nu mai sunt

decât răsfrângerea mentalității unei Biserici particulare și a diferitelor sale dioceze răspândite prin lume.

— În acest caz, opiniile Bisericii de la Roma nu mai țin de dogmă, ci de dogmatism?

Ele vor fi considerate, de către Bisericile care au rămas „ortodoxe", drept chiar *haeresis* (alegere — părere preconceputǎ). Filioque-ul, infailibilitatea pontificală, Imaculata concepție, Adormirea Maicii Domnului... nu pot fi considerate dogme „catolice" aparținând Bisericii universale, dat fiind că, în 1054, Biserica de la Roma a întrerupt comuniunea cu Bisericile înrudite care continuă să recunoască, în integritatea sa, credo-ul de la Niceea-Constantinopol (exceptând filioque) și fac abstracție de aceste adaosuri dogmatice, considerate inutile, inspirate mai curând de evenimente mondene și politice decât de necesitățile credinței.

Însă, după ce Papa Ioan Paul al II-lea „și-a cerut iertare" față de Bisericile ortodoxe, și în urma eforturilor întreprinse de teologii Bisericii de la Roma în direcția unei mai bune cunoașteri asupra celui dintâi mileniu al creștinismului, suntem îndreptățiți să sperăm într-o schimbare...

Să sperăm în reconcilierea tuturor Bisericilor și a tuturor oamenilor de bună-credință, bărbați și femei..., pentru ca toți să fie Unu, cu respectarea diversităților, pentru că „după Iubire, vă vom recunoaște ca discipoli", pentru că după Iubire vom recunoaște calitatea cunoașterii voastre (*gnôsis*):

Realitatea trezirii voastre și a „adevărului" vostru[2]...

[2] *Cf.* Anexa 4, Clement din Alexandria — gnoză și *agapè*.

VII

Reînsufleţire sau Înviere? Întrebările inspirate de mormântul de la Talpiot

Întrebările inspirate de mormântul de la Talpiot sunt nenumărate, iar cele referitoare la apropiaţii lui „Iisus, fiul lui Iosif", în special cele privind-o pe Maria Magdalena, au fost suficient de mult în atenţia lui Jean-Yves Leloup[1]. În ceea ce mă priveşte, m-am limitat la întrebările care se pun în legătură cu importanţa pe care trebuie să o dăm unei descoperiri aşa-zis ştiinţifice şi care ar reclama repunerea în discuţie a chintesenţei credinţei creştine — Învierea.

Ni s-a părut important, mie şi celorlalţi membri ai universităţii noastre, să aflăm ce gândeşte în acest sens un filosof, specialist în „adevărata gnoză" şi teolog ortodox de reputaţie internaţională.

Karin Andréa de Guise

— Se vorbeşte mult despre descoperirea mormântului de la Talpiot, rezultat al investigaţiilor ştiinţifice, arheologice întreprinse de către Simcha Jacobovici şi

[1] *Cf. Tout est pur pour celui qui est pur, L'Évangile de Myriam de Magdala, Une femme innombrable*, Éditions Albin Michel.

Charles Pellegrino, mormânt recunoscut ca aparținând lui Iisus și familiei sale (respectiv mamei sale, soției, fiului, fraților — Iosif și Iacov).

Această descoperire este, cum susțin unii, „cea mai mare descoperire arheologică și științifică a tuturor secolelor"?

Atât timp cât nu există consens între oamenii de știință și arheologi, nu putem vorbi despre vreo „descoperire" științifică, arheologică; nu e decât o interpretare dată unui anumit număr de obiecte, de locuri, de date considerate ca fiind autentice, corelate cu un anumit număr de texte, și acestea considerate ca fiind autentice și catalogate drept canonice sau apocrife de către autoritățile teologale existente.

În ceea ce privește mormântul de la Talpiot, nu putem fi în consens, ci mai curând într-o polemică. Dacă dorim să ne păstrăm obiectivitatea, vom remarca faptul că detractorii recurg mai curând la limbajul umorului și la judecata tranșantă, decât la calea, mai laborioasă, a demonstrației științifice... Fie în tabăra arheologilor, fie în cea a teologilor, se insistă asupra unor mize, rivalități, adică asupra unor calcule de ordin politic care demonstrează, o dată în plus, că orice știință și orice metodologie păstrează amprenta subiecților care le sunt protagoniști, neputând, astfel, să pretindă o percepere obiectivă asupra descoperirilor pe care le fac.

În „afacerea Talpiot", odată cu niște morminte antice, iese la suprafață și existența invidiilor, a rezistențelor, a exaltărilor și anatemelor unui anumit mediu, într-un anumit moment al istoriei, viața unui cerc restrâns de arheologi și alți oameni de știință, manipu-

laţi, într-o măsură mai mare sau mai mică, de nişte coloşi mediatici.

Pe de altă parte, cum am putea face abstracţie de „principiul incertitudinii" al lui Heisenberg, care ne atrage atenţia asupra faptului că, dincolo de microscopul care examinează pulberi, polenuri sau fragmente de ADN, se află privirea omului de ştiinţă, care îşi lasă amprenta asupra rezultatelor, şi că aceste rezultate, declarate, graţie unui oarecare consens, ca fiind „adevărate", nu sunt „adevărate" decât pentru cei care — comunităţi religioase sau ştiinţifice — le proclamă ca atare.

— Dar aceste descoperiri nu pun sub semnul întrebării ceea ce ne comunică textele evanghelice în legătură cu Învierea?

E necesar să reamintim faptul că textele biblice — ale Vechiului şi ale Noului Testament — nu au caracter istoric sau ştiinţific; nu sunt producţii ale raţiunii sau ale observaţiei, ci ale imaginarului, a cărui funcţie este să confere sens lucrurilor observate sau analizate.

Funcţia imaginarului nu este aceea de a produce vreo fantasmă sau iluzie, care s-ar suprapune peste real; dimpotrivă, ea rezidă în explorarea Realului, cu potenţialităţile şi interioritătile sale. A spune că Hristos a reînviat înseamnă a descoperi, în chiar miezul morţii celei mai banale, o salvare, nu doar prin înălţare, ci prin Dar: „Nimeni nu-mi poate lua viaţa, eu sunt cel care o ofer." O viaţă care a fost oferită nu poate fi luată — ea este eternă, e reînviată.

Imaginaţia creatoare care abundă în cuvintele şi parabolele lui Hristos zdruncină şi transgresează legile raţiunii, care îl limitează pe om în „fiinţa sa supusă morţii".

„Stricați Templul acesta, și în trei zile îl voi ridica..." El le vorbea despre Templul trupului său. Iisus se opune cu toată forța imaginarului său elementelor care, pentru rațiune, țin de sfera ineluctabilului, exprimând, astfel, Știința și Înțelepciunea Vieții cu care se confundă. Pentru Ea (Viața), nu există element contrar (moartea este contrariul sau complementaritatea nașterii, nu a vieții).

— Nu există, oare, o confuzie între credința în reînsuflețire și credința în Înviere?

Reînsuflețirea nu se bazează pe o credință, ea poate face obiectul unei observații. Mergeți în cadrul unui serviciu de reanimare, din orice spital, și observați ce se întâmplă. Pe vremea lui Iisus, mulți dintre discipoli și dintre oamenii locului au putut observa, astfel, „reanimarea" lui Lazăr, ceea ce nu are nimic de a face cu Învierea. Lazăr reanimat nu va întârzia să moară din nou. Hristos înviat nu mai cunoaște moartea.

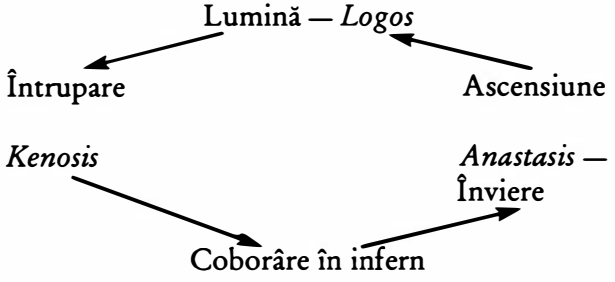
Literal, cuvântul *anastasis*, pe care îl traducem prin „înviere", înseamnă „a se așeza/plasa la înălțime". Ana (către înalt), stasis (așezare sau repaus/odihnă) — imaginea spațială semnifică în mai mare măsură o trezire sau o înălțare decât o „reanimare".

— O ascensiune?

Da, „ascensiunea" este un alt cuvânt care simbolizează aceeași realitate. Lumina care „a coborât" în materie, și s-a pierdut în ea (*Kenosis*), s-a înălțat (*anastasis*), a urcat din nou către lumină.

Logosul care se întrupează, și într-un trup muritor, asemănător cu al nostru, s-a reînălțat chiar din inte-

riorul „fiinţei noastre supuse morţii", pentru ca trupul să se descopere sau să devină Logos (pentru ca însăşi materia să se descopere a fi lumină). Parcursul lui Hristos ar putea fi recapitulat astfel:



Această schemă, sau această mişcare „de coborâre şi de reurcare", le este familiară celor care explorează abisurile şi cele mai înalte niveluri ale cosmosului şi ale microcosmosului care este fiinţa umană. Aceasta nu devine ceea ce este decât în urma unor căderi şi reveniri. „Moartea şi învierea" este procesul însuşi prin care se manifestă Viaţa.

— Însă, ceea ce le este dat să vadă discipolilor după înviere nu este un „proces" — este cu adevărat un trup. Despre ce fel de trup este vorba?

În niciun caz, nu este vorba despre un corp fizic. Recitiţi, în acest sens, Întâia epistolă a lui Pavel către Corinteni (1 Cor. 15, 35-44):

> Dar va zice cineva: „Cum înviază morţii? Şi cu ce trup se vor întoarce?" Nebun ce eşti! Ce semeni tu nu înviază, dacă nu moare mai întâi. Şi când semeni, semeni nu trupul

care va fi, ci doar un grăunte, cum se întâmplă: fie de grâu, fie de altă sămânţă. Apoi Dumnezeu îi dă un trup, după cum voieşte; şi fiecărei seminţe îi dă un trup al ei.

Nu orice trup este la fel; ci altul este trupul oamenilor, altul este trupul dobitoacelor, altul este trupul păsărilor, altul al peştilor. Tot aşa, sunt trupuri cereşti şi trupuri pământeşti; dar alta este strălucirea trupurilor cereşti, şi alta a trupurilor pământeşti. Alta este strălucirea soarelui, alta strălucirea lunii, şi alta este strălucirea stelelor; chiar o stea se deosebeşte în strălucire de altă stea. Aşa este şi învierea morţilor: trupul este semănat întru putrezire, şi înviază întru neputrezire; este semănat în ocară, şi înviază în slavă; este semănat în neputinţă, şi înviază în putere; este semănat trup firesc, şi înviază trup duhovnicesc.

E clar? Ceea ce învie nu este trupul neînsufleţit care a fost în mormânt (şi care poate să rămână acolo), este un trup duhovnicesc, literal — „pneumatic", un trup pătruns de Duh.

Sfântul Pavel va insista în acest sens, câteva versete mai încolo (1 Cor. 15, 50):

Ce spun eu, fraţilor, este că nu poate carnea şi sângele să moştenească Împărăţia lui Dumnezeu; şi că putrezirea nu poate moşteni neputrezirea.

Perispiritul lui Hristos nu este, totuşi, o „fantomă", o halucinaţie, ci este real, aparţinând unei realităţi intermediare, paradoxale, vizibile şi, totodată, invizibile, sensibile şi dincolo de simţuri...

I se cere Mariei Magdalena să nu reţină acest trup; el apare şi dispare din mijlocul apostolilor reuniţi în încăperi închise. Toma, care este invitat să îi atingă rănile, se mulţumeşte să le privească, convingându-se, astfel, că

este El, răstignitul, care este acum înviat... Nu este un corp fizic cel care poate să treacă prin pereţi, să fie prezent lângă cei doi ucenici ce se îndreptau spre Emmaus, apoi „să dispară" în momentul în care aceştia îl recunosc (*cf.* Evanghelia după Luca, 24, 15).

Nu percepem imperceptibilul, nici cu tandreţea simţurilor, nici cu stupoarea recunoaşterii.

↓ ↑

— Însă nu toţi Îl văd, nu toţi Îl recunosc. E necesară credinţa pentru a-l „vedea" pe Cel Înviat, şi care este organul care ne permite să contemplăm un trup duhovnicesc sau „pneumatic"?

În acest sens, ar trebui să recitim Evanghelia după Maria:

17 „Atunci, I-am spus:
18 « Doamne, Acum, cel care contemplă
19 apariţia Ta
20 o vede prin psyché [suflet] ?
21 Sau prin Pneumă [Spirit, Duh]? »
22 Învăţătorul răspunse:
23 « Nici prin psyché, nici prin Pneuma;
24 însă noùs-ul fiind între cele două,
25 el este cel care vede şi cel care [...] »"

[Paginile 11-14 lipsesc.]

Evangheliile după Matei, Marcu, Luca şi chiar Ioan nu ne-au pregătit pentru acest gen de întrebări pe care i le adresează Maria Magdalena în cadrul acestui text. Ca şi cum ucenicii nu erau dotaţi decât cu inteligenţă de ordin practic şi nu erau capabili să pună decât întrebări privind modul în care ar putea să acţioneze mai bine. Ca şi cum întrebările metafizice şi cele privind

modalitățile lor de cunoaștere și de a intra în contact cu Iisus reînviat nu i-ar fi interesat.

Hristos a înviat, fie că putem crede, fie că nu — asta este tot. Cum este posibil să crezi așa ceva? Pe ce ne putem baza? Există o viziune reală asupra acestei realități? Cum operează acestă cunoaștere? Prin ce mijloace? Prin intermediul căror organe? Cum putem ști dacă această viziune este „adevărată"?... Iată întrebări pe care nu ni le punem!

Să fie întrebări specifice unei femei? Sau ale unui bărbat cu inteligență intuitivă și imaginativă? În orice caz, sunt întrebările Mariei Magdalena; și ele nu sunt lipsite de importanță. Pentru că se pune problema de a afla „cum" îl putem cunoaște pe Hristos reînviat, e vorba de fapt despre Realitatea și fundamentul creștinismului însuși...

Toate acestea să nu fie, oare, decât o istorie percepută, gândită, visată, imaginată, reprezentată?

Cum putem ajunge la o astfel de reprezentare?

De ce ține, de fapt, această istorie: de ficțiune sau de realitate?

Din însăși maniera noastră de a formula întrebarea, ne putem da seama cât de dependenți suntem noi, occidentalii, de un anumit mod de a gândi și de a interpreta: „ori, ori" Ori visăm, ori este adevărat — terțul este exclus. Când, poate chiar acest terț exclus este Realul, „sinteza" unui obiect și a unui subiect disociate din rațiuni de inteligibilitate în raport cu momentul unei reprezentări...

Adevărul este modalitatea noastră de a interpreta sau de a visa Realul, mai exact, de a-l imagina. Visul este ecoul pe care îl are în Imaginarul nostru Realul care se lasă întâlnit...

Însă, cum sunt posibile toate acestea? Cum este posibilă o „reprezentare" a Învierii? Cum a devenit posibil creştinismul?

E de înţeles de ce unii discipoli s-au arătat refractari în raport cu o întrebare atât de îndrăzneaţă:

Atunci I-am spus:
„Doamne, Acum, cel care contemplă
apariţia Ta"
o vede prin psyché *[suflet]*?
Sau prin Pneuma *[Spirit, Duh]*?

Altfel spus, când îmi apari, când te văd, cum de este posibil să te văd, cu ce ochi? Este un fenomen psihic (te văd prin psyché)? Este un fenomen spiritual (te văd prin Pneuma)? Unii pot spune, în zilele noastre: „Oare delirez? Sau sunt mistic?" Alţii nu se vor găsi în dificultate în faţa acestei distincţii dintre psyché şi Pneuma, dintre experienţa psihică şi cea spirituală. Pentru ei, ambele atestă o „maladie mentală", şi cei în cauză trebuie să se supună unui tratament psihiatric, în locurile special amenajate pentru aceşti bieţi oameni care văd „altceva" decât ceea ce toată lumea vede cu ochii obişnuiţi şi care, în plus, o mai şi afirmă, mărturisesc despre aceasta, şi ar dori să ne îndoim noi înşine de modul în care percepem lumea — care nu ar fi decât o percepţie asupra lumii, însă nu singura... Or fi existând şi altele, „la fel de reale"...? Manuscrisul Evangheliei după Maria nu poate simplifica lucrurile în acest sens, dat fiind că lipsesc paginile 11–14 — unde, în mod normal, Învăţătorul ar da un răspuns respectivei întrebări şi ne-ar dezvălui, probabil, viziunea sa antropologică şi diferitele modalităţi de cunoaştere posibile!

Cu atât mai bine! Acest fapt e de natură să îi determine pe unii exegeți și hermeneuți să adopte o atitudine mai rezervată — în mijlocul interpretărilor lor, va exista întotdeauna o lacună..., un spațiu liber pentru cei care doresc să continue căutarea Adevărului. Căci adevărul, adecvare sensibilă, gândită sau imaginată a Realului, „ne lipsește". Așa se face că îl dorim mereu și că, prin însăși această dorință, rămânem vii...

Învățătorul răspunse:
„Nici prin psyché, nici prin Pneuma;
însă *noùs*-ul fiind între cele două,
el este cel care vede și cel care [...]"
[Lipsește continuarea: paginile 11–14.]

Din fragmentele de răspuns care ne-au rămas, putem extrage câteva reflecții:

Mai întâi, această apariție a lui Hristos reînviat în fața Mariei Magdalena nu se produce nici în plan psihic, nici în plan spiritual, sau, pentru a utiliza limbajul catolicismului roman dintr-o anumită epocă (Gardeil, Lubac, Maritain etc.), ea nu este nici „naturală", nici „supranaturală". Toate acestea ne obligă, în orice caz, să ne străduim să nu mai funcționăm numai în sistem „binar", conform obișnuințelor de gândire (restrânse) ale creierului nostru.

Dualismele noastre includ, totuși, un „al treilea termen exclus", și acesta e cel „care vede":

Noùs-ul fiind între cele două,
el este cel care vede și cel care [...]

Fiecare are libertatea de a completa aceste puncte de suspensie în funcție de imaginarul său, de nivelul său

Imaginal sau, pur şi simplu, în funcţie de supoziţiile sale de ordin antropologic. Totul este posibil, desigur, însă chiar totul este cu adevărat necesar? Totul este Real? Sau ce potenţialitate este cât mai aproape de Real, cât mai aproape tăcerea care vorbeşte, în golul lăsat de cuvintele atribuite lui Iisus?...

Noùs-ul este cel care vede;
Şi cel care... simte;
Este cel care... intuieşte;
Este cel care... imaginează;
Este cel care... ştie, care cunoaşte, care iubeşte...

Fiecare are libertatea de a alege, cu condiţia de a preciza ce înseamnă să vadă, să simtă, să imagineze... Ce înseamnă intuiţia, capacitatea de a cunoaşte, iubirea[2]...

Dacă abordăm textul aşa cum e, problema care se pune este, într-adevăr, cea legată de viziune: *noùs*-ul este acela prin care vedem şi graţie căruia apariţia Celui Înviat devine, pentru Maria Magdalena, nu doar o simplă credinţă sau o posibilitate, ci o certitudine, o experienţă: o Realitate.

Am spune că în joc e fundamentul însuşi al creştinismului, dat fiind că acesta rezidă în iubirea şi cunoaşterea Celui care a fost „văzut" răspândindu-şi învăţătura, suferind, condamnat la moarte, crucificat, îngropat, şi care a fost „văzut" viu, reînviat... Prezent — potrivit propriilor cuvinte, relatate de către Matei — „ cu noi în toate zilele, până la sfârşitul veacului" (Mat. 28, 20).

---

[2] *Cf.* dezvoltărilor lui Jean-Yves Leloup, în *L'Évangile de Marie*, pp. 150-195, Albin Michel, 2000.

Toate acestea ne conduc către câteva ipoteze cu privire la natura acestui *noùs* care „vede", care „crede că vede" sau care „vede imaginându-şi". Ar fi de decelat, aici, o experienţă de tipul celei pe care Henry Corbin, în numeroasele-i lucrări, o numeşte imaginaţie creatoare (conform lui Ibn 'Arabi) sau Imaginal, în urma studierii vieţilor unor mistici şi sfinţi.

Referitor la acest aspect, ne-am putea raporta la nişte gânditori mai puţin susceptibili de „misticism" decât Henry Corbin. La Kant, de exemplu! Ceea ce ne comunică el despre facultatea de a imagina nu e lipsit de importanţă. Care e, într-adevăr, pentru el, locul imaginaţiei, în cadrul bine delimitat al *Criticii raţiunii pure*[3] ? Ea este facultatea de sinteză:

> Dar prin *sinteză* înţeleg, în sensul cel mai general al acestui cuvânt, actul de a adăuga unele la altele diverse reprezentări şi de a concepe diversitatea lor într-o singură cunoaştere.

Însumarea este unificare.

> Sinteza, în genere, este [...] simplul efect al imaginaţiei, al unei funcţii oarbe dar indispensabile a sufletului, fără care nu am avea niciodată şi niciunde o cunoaştere, dar de care numai rareori suntem conştienţi.

---

[3] Immanuel Kant — *Critica raţiunii pure* (Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, traducători: Nicolae Bagdasar, Elena Moisuc. Studiu introductiv, Glosar kantian şi Indice de nume proprii — Nicolae Bagdasar). Partea a doua. Logica transcendentală. Diviziunea întâi (Analitica transcendentală). Cartea întâi (Analitica conceptelor). Capitolul întâi (Despre firul conducător în descoperirea tuturor conceptelor pure ale intelectului). Secţiunea a treia (Despre conceptele pure ale intelectului sau categorii)

Christian Jambet comentează astfel acest text:

> Este clar că, „funcţie oarbă", imaginaţia ne este obscură, ascunsă, amuţită: pentru că ea nu ne revelează nimic special, şi mai ales nimic de ordinul imaginarului. Ea nu reflectă altceva decât lumea, aşa cum se prezintă ea. Poziţia sa, aproape de sursa subiectivă extremă, apercepţia transcendentală, care unifică totalitatea noţiunilor fundamentale şi a judecăţilor, este atât de enigmatică încât Heidegger, meditând pe marginea celor mai cunoscute texte ale *Criticii...*, o desemnează printr-o formulă extrem de surprinzătoare: imaginaţia transcendentală e fără patrie.[4]

Pentru a ne întoarce la nişte texte care rezonează mai bine cu Evanghelia după Maria, am putea să ne reamintim cuvintele adresate de către Iisus fariseilor:

> Tocmai pentru că spuneţi „văd" sunteţi orbi.
> Eu am venit [...] ca cei ce nu văd — să vadă [...] (Ioan, 9, 39).

Noûs-ul — sau imaginaţia creatoare — al Mariei Magdalena este lipsit de discernământ, într-o oarecare măsură, de aceea ea vede; imaginaţia ei este, într-adevăr, precum spune Heidegger, „fără patrie", adică „fără ancorare", fără o materie pe care să o vadă, fără un corp pe care să îl atingă, şi totuşi ea vede, îl vede pe Cel care a dat o formă acestui corp şi acestei materii pe care altădată, atunci când împărţeau acelaşi spaţiu-timp, ea a putut să le cunoască în plan sensibil.

---

[4] *Ibid.*, p. 60.

De data aceasta, ea s-a deschis către o altă modalitate de cunoaștere, iar Iisus îi cere să nu „Îl rețină", să nu îl readucă în categoriile lumii cunoscute (sensibilă și conceptuală) (v. Ioan, 20, 17).

Berkeley, odată cu Malebranche, susține că ideile nu sunt modalități de a fi ale eului, ci entități imateriale, independente, cu adevărat distincte de suflet și de modificările sale[5].

Imaginația creatoare prezintă, la Sohravardi și Molla Sadra, același paradox ca și senzația, în cazul lui Berkeley: Imaginalul este o modificare a sufletului, nu și o cunoaștere „de reprezentare"; este o cunoaștere „prezențială" (*hoduri*), în care ceea ce se percepe este imaginea însăși. Imaginalul nu este o simplă modalitate de a fi a eului, ci o entitate independentă.

E neîndoielnic că prin prisma acestor autori ar trebui să căutăm, să reflectăm, să medităm, dacă dorim să ne apropiem de realitatea contemplată de către Maria Magdalena: o realitate care nu e produsul proiecțiilor sale și a unui „gol" ce ar urma să fie umplut cu ceea ce Iisus a lăsat din El însuși în memorie. O realitate care nu e nici „obiectivă", în sensul obișnuit al termenului — un „reînviat" pe care l-am putea atinge, măsura, cântări, și în raport cu care am putea găsi explicații grație instrumentelor care se puteau dovedi utile atunci când El putea fi întâlnit în istoria unidimensională: simțurile și rațiunea.

El poate face obiectul de studiu al unei antropologii mai „nuanțate" și mai ample decât cea care se apleacă asupra omului unidimensional. În același timp, nimic nu

[5] V. Berkeley, *Quatre Études sur la perception et sur Dieu*, p. 95.

ne dovedeşte că istoria este unidimensională, şi că trebuie să „încadrăm" fenomenul Învierii în categoriile sale.

Evanghelia după Maria are exact rolul de a ne „deschide" viziunea asupra naturii umane şi a istoriei sale.

— Dar nu şi Evanghelia după Filip ar avea ceva să ne transmită în ceea ce priveşte Învierea?

Da, şi încă ceva mai radical, care înscrie în registrul ridicolului întrebările suscitate de mormântul de la Talpiot, a şti dacă acesta era gol sau nu...

Hristos era reînviat înainte de a muri:

Cei care spun că Domnul a murit mai întâi,
şi că a înviat apoi, se înşală,
căci El a fost mai întâi înviat, şi a murit apoi.
Dacă cineva nu este mai întâi înviat,
E sortit morţii.
Dacă este deja înviat, este viu,
Aşa cum Dumnezeu este Viu.[6]

Pe urmele lui Hristos, Evanghelia după Filip ne invită să ne trezim, chiar din această viaţă, la ceea ce nu moare în noi, la ceea ce Sfântul Ioan numeşte „Viaţa eternă". Viaţa eternă nu este viaţa „de după moarte", ci dimensiunea de eternitate care sălăşluieşte în viaţa noastră muritoare, pe care trebuie s-o conştientizăm, precum Hristos înainte de a muri[7].

---

[6] *Évangile de Philippe*, logion 21, 1-5, traducere şi comentarii de Jean-Yves Leloup, Albin Michel, 2003.

[7] *Ibid.*V. Berkeley, *Quatre Études sur la perception et sur Dieu*, p. 95.

Evanghelia după Filip ne poate furniza și câteva informații în legătură cu ceea ce ar putea fi perispiritul lui Hristos reînviat:

Ce este acest corp numit „spiritual"? Nu se formează el, oare, încă din această viață, grație actelor noastre de generozitate, harice? Căci singurul lucru pe care moartea nu ni-l poate lua este ceea ce vom fi dăruit. Evanghelia după Filip insistă asupra acestei puteri a darului, a acestei capacități de a te dărui pe care *Soter*-ul (Salvatorul) vine să o elibereze în noi, căci tocmai „acest trup constituit din ofrandă" este trupul nostru de slavă, ființa noastră înviată:

Nu doar în momentul
Manifestării Sale făcu El ofrandă din viața-I,
ci chiar de la începutul lumii,
viața Sa era dăruită.
În ceasul marii sale ardori,
El veni să elibereze ofranda pân-atunci captivă.
Ea era sechestrată de cei ce-și însușesc viața.
El revelă puterea Darului
și readuse bunătatea în inimile celor răi[8].

Regăsim aici, ca și în celelalte evanghelii, această metafizică a Darului sau a *Agapè*-ului, care e însăși inima Ființei și pe care Învățătorul o dezvăluie prin cuvintele și prin actele sale. Și nu numai astfel, ci și prin trupul său cu adevărat reînviat, înălțat în limpezimea unei pure conștiințe.

„Cel care crede în Viața eternă", spune Sfântul Ioan. Cel care aderă la acest „Eu Sunt" care este Învierea — și Viața nu va cunoaște niciodată moartea.

[8] *Ibid.*, logion 9, 5-11.

Astfel, Învierea, ca şi Viaţa eternă, nu este viaţa de după moarte şi, după cum spun Părinţii Bisericii (în mod special Simeon Noul Teolog), „cel care nu a cunoscut Viaţa eternă încă din această viaţă nu o va cunoaşte nici după". Cel care nu este reînviat încă din această viaţă nu va reînvia nici dincolo de ea. Trebuie să mori înainte de a muri, să fii „de două ori născut", precum spun înţelepţii orientali (Ramana Maharshi).

„A te naşte sau a nu te naşte ?" ... Aceasta este întrebarea: a te naşte întru moarte, sau a te naşte întru Viaţa eternă ?

— În această perspectivă, ce devine, aşadar, „Învierea cărnii" ? E, într-adevăr, un adevăr fundamental al credinţei. Credeţi în învierea cărnii ?

Evident. Am spus-o deja, ca şi Sfântul Pavel, nu cred în reînsufleţirea trupului, ci în înviere. Credo-ul de la Niceea-Constantinopol este non-dualist, nu opune trupul Spiritului şi nu îl consideră pe primul (adică esenţa umană) ca fiind rău. Şi acesta poate participa la Lumină şi la Viaţă, neînchizându-se în „fiinţa sa supusă morţii" şi nerefuzându-şi deschiderea către Infinit.

Cred în natura umană „înălţată" şi reaşezată (*anastasis*) în lumină. Transfigurarea (*metamorphosis*) lui Hristos nu este o fantasmă, ci reamintirea faptului că materia, corpul fizic este, de asemenea, „*capax Dei*", capabil de Dumnezeu — este un Templu destinat Luminii: îi putem distruge zidurile, însă nu îi putem anula Spaţiul pe care îl cuprinde şi care îl conţine.

Prin acest articol, credo-ul afirmă pozitivitatea materiei, a corpului uman şi a oricărei creaţii, şi a „înălţării" (*anastasis*) lor posibile întru Frumuseţea (slava)

lui Dumnezeu. Ader pe deplin la aceasta, este o experiență ce trebuie asumată.

„Nu trebuia să sufere Hristosul aceste lucruri, și să intre în slava Sa?", spune și Evanghelia după Luca (Luc, 24, 26).

Nu trebuie să trăiască omul tot ce îi este cu putință, tot ce e mai minunat, tot ce e mai nedrept și mai inacceptabil, pentru a pătrunde în taina Prezenței care se sălășluiește în el? Slava (*Kavod*, importanța prezenței) Celui Reînviat? Experiență a Vieții în interiorul suferinței și dincolo de aceasta, în străfundurile morții și dincolo de ea, „mai mult eu decât eu însumi".

Nu trebuia să ne pierdem „limitele" „vieții pe care o avem", ale vieții noastre muritoare, pentru a descoperi infinitul „Vieții care suntem"?

Paștele nu este, oare, aceasta: a trece de la viața pe care o avem (cu toate limitele și suferințele ei) către viața care suntem? A trece de la viața muritoare către viața veșnică? A fi reînviat?

— Pentru Sfântul Ioan, mormântul nu era complet gol: exista acolo, bine așezat, un giulgiu... E vorba despre giulgiul de la Torino?

Ce ne spune „Imaginația creatoare", prin intermediul Evangheliei după Ioan? Mai întâi, că Cel Înviat nu e un reînsuflețit sau un zombie care, pentru a se elibera de giulgiu, ar fi trebuit să îl sfâșie...

Totul este în ordine, pânzele sunt la locul lor și dacă păstrează vreo amprentă, e vorba, probabil, de urma lăsată de un corp care trece de la „viteza" și de la densitatea materiei la „viteza" și la densitatea luminii...

Să fie amprenta lăsată pe ceea ce numim astăzi „giulgiul de la Torino"? Unii își imaginează că da, alții

neagă... Ca şi în cazul mormântului de la Talpiot: nu lipsesc nici polemicile ştiinţifice şi pseudo-ştiinţifice, nici cele religioase şi pseudo-religioase.

La ce bun?

Că e vorba despre o relicvă sau despre o icoană, ce importanţă are? Chipul este frumos, oricum...

— Unii susţin că au găsit, în pliurile ţesăturii, polenuri din Galileea...?

Uneori, oamenii de ştiinţă, când e să îşi facă o imagine despre ceea ce este viu, dau dovadă de o imaginaţie debordantă... În această aglomerare de galaxii care este Universul nostru, să asişti la apariţia unui Chip care poartă însemnele gândirii, ale suferinţei şi ale rugii — ce poate fi mai real şi mai minunat de atât? Şi ce ne putem imagina mai înălţător decât acest chip senin şi marcat de supliciu, decât acest trup al unui crucificat care învie, decât acest chip al unui muritor mereu viu?

— Însă, pentru ceilalţi evanghelişti, mormântul nu e gol cu desăvârşire? Nu numai că nu mai există trupul, dar nici măcar vreo urmă din pânza care l-a înfăşurat.

Este varianta pe care eu, personal, aş accepta-o mult mai uşor (aceasta este, de altfel, credinţa Bisericii nedespărţite). Mormântul gol este ceea ce simbolizează cel mai bine „eliberarea" cunoscutului în întregime, a Tăcerii din care pot emerge o Conştiinţă şi o Viaţă nouă.

Mormântul gol este o icoană a implacabilei legi: „mori şi devii". Între moarte şi înviere, intervine această trecere prin vid, această experienţă a vacuităţii de care ne vorbesc misticii şi gnosticii tuturor marilor tradiţii.

Dacă nu vă imaginați ceea ce nu moare în voi, prin experiența eliberării (mormântul gol), sunteți morți, și veți muri. Însă, dacă sunteți cu adevărat vii, treziți la viața care sunteți, în interiorul vieții pe care o aveți, ce vă mai interesează mormintele?

Cea mai mare descoperire a tuturor timpurilor nu este cea a mormântului lui „Iisus, fiul lui Iosif" de la Talpiot, ci cea care nu se stinge niciodată în noi: Arhetipul Veșnicului viu — Iisus reînviat.

VIII

Anexe.
Despre gnoză[1]

1. Gnoza ca ezoterism

Începând cu secolul al XVI-lea, cuvântul „gnostic", în conotația sa strict ezoterică, preluată din ereziologie, a servit pentru desemnarea unor documente antice redescoperite și a unor doctrine noi, fără fundament istoric. În categoria documentelor etichetate ca fiind gnostice intrau pietrele gravate, tăblițele din plumb și unele papirusuri. Toate acestea proveneau din Egipt, dar și din Siria, datând din epoca greco-romană. Ele conțin figurine animaliere și umane, imprecații, exorcisme și, în cele mai multe dintre cazuri, nume divine și liste de cuvinte aparent incoerente, reunite de către antici sub denumirea de *Ephesia grammata.*

[1] Pentru mai ample dezvoltări asupra polisemiei cuvântului „gnoză", *cf.* colecția de texte gnostice publicată de C.N.R.S. [Centre National de la Recherche Scientifique — Centrul Național pentru Cercetarea Științifică] și Éditions du Cerf sau, mai direct: *Introduction à la littérature gnostique*, Éditions du Cerf, C.N.R.S., 1986, la care face trimitere lucrarea *Introduction aux „vrais philosophes"* a lui Jean-Yves Leloup. V. și Carl Gustav Jung, *La Vie symbolique*, Albin Michel, 1989.

Noile doctrine, care au fost şi continuă să fie numite gnostice de către adepţii lor şi de către cei care le studiază, aparţin tuturor curentelor ezoterice care au luat naştere, în Europa, începând cu Renaşterea. Orientarea lor ideologică este extrem de variată: Kabbala, iluminism, hermetism, alchimie, teozofie, astrologie, numerologie, francmasonerie, simbolistică etc. Sensul ezoteric pe care adepţii acestor discipline l-au dat cuvântului „gnostic" a fost preluat de dicţionarele şi enciclopediile destinate marelui public. Le regăsim adesea pe firmele şi vitrinele librarilor atraşi de ocultism.

Elementul ezoteric fiind în mod incontestabil prezent în gnosticism, s-a ajuns la concluzia eronată că orice ezoterism ar avea caracter gnostic. Prin ezoteric, trebuie să înţelegem ceva ascuns, misterios, enigmatic, ce poate fi pătruns doar de iniţiaţi, neputând fi vulgarizat — de unde, pentru cei care se simt excluşi, perceperea aspectului tulburător, suspect al acestei cunoaşteri care, din raţiuni absolut identice, poate fi respinsă de către unii şi acceptată ca autentică de către alţii.

Sensul ezoteric al cuvântului „gnostic" a derivat, de-a lungul timpului, din sensul ereziologic. „Erorile" înregistrate, în cataloagele lor, de către vânătorii de erezii ai Antichităţii, sub eticheta de „gnostice" au fost considerate, prin contestarea autorităţii ecleziastice, ca fiind sursele „adevărului"; surse cu atât mai fascinante cu cât rămâneau nebuloase, fragmentare, deformate şi supuse interdicţiei. Entuziasmul epocii moderne şi contemporane manifestat faţă de studiile cu caracter eminamente gnostic nu este străin de această fascinaţie pe care ceea ce este enigmatic şi bizar o exercită asupra spiritelor iraţionale.

2. Gnoza ca sincretism

Cuvântului „gnostic" i se atribuie un sens sincretic la începutul secolului al XX-lea, sub efectul lucrărilor școlii comparatiste germane, numită *Religionsgeschichtliche Schule*. Ca o reacție împotriva vederilor istoricizante ale lui F. C. Baur și ale școlii sale, unii istorici ai religiilor încep să fie convinși de faptul că originile și esența gnozei nu sunt de căutat în zona creștinismului și a elenismului, ci în cea a vechilor credințe religioase orientale, cum ar fi spațiul babilonian — lucrările aparținând lui K. Kessler (1882) și W. A. Anz (1897) —, sau egiptean — lucrările lui E. Amélineau (1887), A. Dieterich (1903), R. Reitzenstein (1904) –, sau iranian: lucrările lui W. Bousset (1907), ceea ce i-a determinat pe mulți autori să identifice „gnoza" cu „dualismul".

Sinonimia dintre gnoză și sincretism a pătruns în limbajul științific odată cu eseul lui W. Köhler, *Die Gnosis* (Tübingen, 1911, 16 fascicule ale celei de-a 4-a serii din colecția *Religionsgeschichtliche Volksbücher*). În opinia lui Köhler, gnoza nu este un simplu eclectism prin care se încearcă concilierea diferitelor curente. Realizând fuziunea sau simbioza unor elemente ebraice, grecești, creștine, iraniene, egiptene și babiloniene, ea este sincretismul prin definiție, devenit cunoaștere absolută, o nouă religie, metodă a salvării, efect al bulversării istoriei sociale și politice a Orientului, începând cu cucerirea lui Alexandru Macedon.

3. Gnoza ca fenomenologie

Sensul fenomenologic atribuit cuvântului „gnostic" se sprijină direct pe sensul sincretic constituind într-o

oarecare măsură, o analiză profundă efectuată asupra acestuia.

În această perspectivă, înainte de a se constitui drept explicația rațională dată dramelor și angoaselor indivizilor și grupurilor umane, transpuse în curentele ideologice care au precedat și i-au succedat creștinismului antic, gnoza este expresia unei experiențe umane, profunde și universale, a alienării (*Entfremdung*), în sensul fenomenologic și nu marxist al termenului.

Omul descoperă că este străin (de la latinescul *alienus*) în raport cu această lume și că originaritatea sa (Dumnezeu ?) este total necunoscută.

În aceeași manieră, vor fi etichetate ca fiind „gnostice":

— hermetismul, credințele în misterii, Filon, neopitagorismul, Plotin, neoplatonismul: tot acest ansamblu constituie grupul păgân sau egiptean al gnozelor elenistice;

— gnosticismul propriu-zis, cunoscut de către Părinții Bisericii. Și sursele directe, partea non-sinoptică a Noului Testament (Pavel, Ioan, Epistola către Evrei), apocrifele Vechiului și Noului Testament, speculația creștină alexandrină (Clement și Origen), curentele monastice (Evagrie) și spiritualiste: ansamblul constituit de grupul creștin sau siro-palestinian al gnozelor elenistice;

— în sfârșit, apocaliptica din spațiul ebraic, profetismul samaritean, baptismul, montanismul, mandeismul, maniheismul Kabbala și anumite părți, recente, din Avesta: acest ansamblu regrupează gnozele orientale necreștine.

Sensul fenomenologic al cuvântului „gnostic" este conținut literal într-o formulă pe care o regăsim în toate curentele pe care Jonas le-a etichetat drept „gnostice". Această formulă descrie gnoza ca pe un răspuns

la trei întrebări privind *originea* („de unde venim?"), *devenirea* („unde ne găsim?") și *destinul* („către ce ne îndreptăm?") omului; răspuns eliberator în măsura în care, ca instrument de cunoaștere, și deci de salvare, el ne permite să ne sustragem solitudinii absolute, adică angoasei provocate de faptul de a fi fost „aruncați aici", în mijlocul lumii (*Geworfenheit*), prin recunoașterea identificării sau „grupării" termenilor opuși: *origine* = *sfârșit*, *ieșire* = *întoarcere*, *eu* = *Dumnezeu*.

4. Gnoza ca „adevărată filosofie" la Clement Alexandrinul

Clement s-ar fi născut la Atena, către 150 d.H. A dus o „viață de păgân" (prin „păgân", anticii neînțelegând deloc „necredincios", ci mai curând „religios", în sensul natural al cuvântului), venerând marile forțe ale Naturii și ale astrelor. Păgânul nu trăiește într-o uitare a Ființei sau a Principiului Ființei, a Transcendenței Sale. Clement descoperă această transcendență, acest „Dumnezeu de dincolo de Dumnezeu" grație faptelor, cuvintelor, morții și învierii lui Iisus din Nazaret, devenind creștin. Istoria ne-a lăsat în legătură cu el imaginea unui mare amator de călătorii și a unui mare erudit. Către anul 180, a devenit discipolul lui Panten, în Egipt: „Era o adevărată albină de Sicilia: culgea polenul florilor de pe pajiștea profeților și a apostolilor și umplea sufletele auditorilor săi cu mierea curată a gnozei." (*Stromata* I, 2).

Clement a devenit colaboratorul lui Panten, apoi succesorul acestuia. Și-a propagat învățătura până în vremea lui Septimius Sever și a persecuțiilor declanșate de către acesta, numărând printre discipolii săi și pe Origen, care a avut o mare influență asupra creștinismului, și mai ales asupra Școlii din Alexandria.

Potrivit lui Eusebiu, din vremea evanghelistului Marcu se crease deja o înaltă şcoală de catehetică, „didascalia", care oferea o învăţătură creştină „completă": cunoaşterea Sfintei Scripturi şi a simbolurilor credinţei, desigur, dar şi studiul asupra viselor, matematica, retorica şi filosofia, domenii pe care un adevărat creştin nu putea să le ignore.

Pentru Clement, tot ceea ce vine de la Dumnezeu este bun, şi tot ceea ce e bun vine de la Dumnezeu. Tot ceea ce vine de la Dumnezeu este adevărat, şi tot ceea ce este adevărat vine de la Dumnezeu, de unde extrema sa deschidere către gânditorii din vremea sa şi către cei de dinainte. Pitagoricienii vor trezi în el interesul pentru mister, stoicii îl vor marca în ceea ce priveşte etica, iar Platon, în mai mare măsură decât Aristotel, va fi pentru el „filosoful".

Ataşamentul său faţă de Dumnezeul transcendent manifestat în Iisus Hristos îi permite să utilizeze cu o mare libertate diferitele „adevăruri relative", şi mai ales să se manifeste încrezător faţă de acestea. Dacă, precum spune Sf. Ioan, „iubirea alungă teama", ea alungă, deopotrivă, şi nesiguranţa intelectuală. Spiritului aderent *Logosului* nu îi poate fi teamă că se poate înşela, el adună „reflexele" nu pentru a se complăcea într-o anumită stare, ci pentru ca, prin ele, să acceadă la lumina pură. Operele sale sunt numeroase şi variate:

• *Hipotipozele**, schiţe de exegeză alegorică din care nu s-au păstrat decât fragmente, dar care ar trebui să constituie esenţialul operei sale, dat fiind că „munca"

* Hipotipoză — figură de stil care sugerează imagini vizuale foarte vii (*n. trad.*).

teologului contemplativ rezidă, înainte de orice, în comentarea Scripturii.

• *Omilia despre datoria celor bogați.* Clement reamintește faptul că banii nu sunt răi prin ei înșiși, ci că, asemenea oricărui bun material, li se poate da o proastă întrebuințare. Ceea ce se poate întâmpla mai frumos în legătură cu banii e ca o mână generoasă să îi transforme în justiție și iubire, altfel banii pot deveni sursa tuturor relelor.

• *Protrepticul* este o exortație care prezintă o apologie a credinței și a misterelor *Logosului* care îi cheamă către el pe toți oamenii. *Logosul* este o lumină de care nimeni nu este privat — trebuie, doar, scoasă „din ascunziș". Inima omului poate îi poate deveni stingătorul sau torța.

• *Pedagogul* este o incursiune în viața creștină, această „adevărată și divină filosofie" (III, 2). Calea este marcată de patru etape:

— *metanoia* sau metamorfoza spiritului și a inimii;

— non-atașarea, sau libertatea în raport cu lucrurile, cu ceilalți și cu sine însuși;

— purificarea sau armonizarea diferitelor tendințe proprii ființei umane: echilibrul;

— unirea cu Dumnezeu prin gnoză, în absența căreia omul incapabil de a trăi fără Dumnezeu își va crea el însuși niște dumnezei conformi propriilor dorințe (I, 6).

Ca un ecou la această observație a lui Clement, l-am putea cita pe filosoful danez Kierkegaard: „Drama omului contemporan este că relativizează absolutul și absolutizează relativul."

• *Stromata* (tapiserii) tratează despre adevărurile credinței și despre cunoștințele pe care acestea le presupun. Toate se bazează pe existența lui Dumnezeu

percepută în armonia universului și în acest reflex superior al Unicului care este omul unificat: „gnosticul".

• Tema gnozei este firul conducător al operei Sf. Clement Alexandrinul; pentru el, gnosticul este creștinul desăvârșit. Termenii de gnoză și de gnostic fiind încă, în zilele noastre, deseori confundați cu gnosticismul și, prin aceasta, suspecți de erezie, se cuvine să precizăm sensul pe care îl au în tradiția creștină.

Gnôsis:

Termenul de „gnoză", *gnôsis* în limba greacă, semnifică „cunoaștere". Pentru primii creștini, această cunoaștere avea o conotație existențială moștenită din iudaism. Atunci când se spune că Adam „a cunoscut" pe Eva, ne apropiem de ceea ce acest cuvânt, *gnôsis*, vrea să exprime în contextul iudeo-creștin; pe de altă parte, gnoza ebraică culmina prin mărturisirea unității lui Dumnezeu: „Ascultă, Israel, Domnul Dumnezeul tău este Unul."[2]

Pentru un semit, nu există vreun alt Dumnezeu în afara lui Dumnezeu, ori vreo altă Realitate în afara Celui care este Realitatea; experiența acestei Unicități a Realului constituie gnoza pe care o vor moșteni creștinii: „viața veșnică înseamnă a Te «cunoaște», pe Tine, Unicul Dumnezeu și pe trimisul tău, Iisus Hristos", va spune Sf. Ioan. Prin urmare, viața veșnică consistă în a-l cunoaște pe el, Unicul Real, și a-l cunoaște pe Cel care întruchipează și manifestă Unicitatea Realului sau, mai exact, Unicitatea lui Dumnezeu și a omului, Iisus Hristos.

---

[2] Notă: „Ascultă, Israel, YHWH, Dumnezeul nostru, YHWH este Unul."

Louis Bouyer, în cartea sa *Gnôsis*, arată că această „cunoaștere", în cazul evreilor și al creștinilor, este rodul unei îndelungi meditații asupra Sfintei Scripturi.

Cu toate acestea, există și o gnoză heterodoxă, o „pretinsă gnoză", va spune Sf. Irineu, cea care contravine acestei Unicități a Realului și care îl va opune pe Dumnezeu omului, stabilind, pe cale de consecință, o opoziție între Spirit și natură, între trup și suflet. Această „pretinsă gnoză" este fundamentul tuturor gnosticismelor dualiste.[3] Pentru primii creștini, acest pesimism cu privire la creație constituie o insultă la adresa Creatorului și face de neînțeles Învierea.

Detractorilor gnozei care îl citează pe Sf. Pavel: „Dar cunoașterea îngâmfă, pe când dragostea zidește" (1 Cor, 8, 1.), Irineu le răspunde:

> Sfântul Pavel nu atacă adevărata gnoză a lui Dumnezeu, altfel s-ar acuza pe sine, ci doar mărturisește că sunt unii care, invocând gnoza, ar fi lipsiți de dragostea față de Dumnezeu. (*Împotriva ereziilor*, II, XXXIX)

Adevărata gnoză este inteligența inimii, prin ea, iubirea și conștiința nu pot fi separate. E necesar să rămânem vigilenți, să nu confundăm adevărata gnoză cu cea falsă. În acest sens, Sf. Irineu, Clement și alți Părinți ai Bisericii au o opinie unanimă: trebuie să manifești reticență în fața celor care, prevalându-se de „gnoză", produc o diviziune a omului în el însuși (mai exact, îl „diabolizează") și îl opun celorlalți oameni și lui Dumnezeu.

Didahia (Învățătura celor doisprezece apostoli) rezumă foarte bine atitudinea pozitivă a primilor creștini cu privire la adevărata gnoză:

---

[3] *Cf.* Platon și curentele idealiste care i-au succedat.

Slavă Ţie, Tatăl nostru, pentru viața și cunoașterea pe care le-am dobândit prin Iisus, Trimisul tău. (Didahia, IX, 3.)

Gnoza este rezervată numai unora?

Detractorii gnozei, pe vremea lui Clement, credeau că ea este rezervată unui mic număr de „inițiați", ceea ce e în evidentă contradicție cu Evanghelia și cu Spiritul lui Iisus, care a venit „nu pentru cei în putere, ci pentru cei bolnavi"; ar însemna să uităm alte cuvinte ale lui Iisus, care a spus că „nu trebuie să aruncăm mărgaritare porcilor".

Iisus recurge și la parabole, pentru ca fiecare să înțeleagă conform nivelului său de inteligență și după cum dorește. Nu îi lua, câteodată, deoparte pe ucenici, pentru a le explica aceste imagini și simboluri (mai exact, pentru a face hermeneutica acestora, a le da interpretarea corectă)?

Clement precizează că tradiția nu e constituită doar din corpusul Scripturii, ci și de transmiterea din om în om, „de la inimă către inimă" (este ceea ce am numi, astăzi, tradițiile orale și sacramentale prin care ne sunt transmise nu doar cuvintele Celui Viu, ci și Suflul său, rugăciunile și gesturile).

> Gnoza a fost transmisă unui mic număr de oameni, începând de la apostoli, prin succesiunea îndrumătorilor spirituali și în absența scrierilor. (Stro., VI, 7, 61)
>
> Domnul a consimțit să împărtășească aceste mistere divine și această sfântă lumină celor care puteau înțelege. Așadar, nu multora a revelat El ceea ce nu e pentru mulți, ci doar unora cărora El știa că aceste învățături li s-ar potrivi: celor care erau capabili să le primească și să se lase formați de acestea. Căci secretele inefabile, asemenea

lui Dumnezeu însuși, sunt încredințate cuvântului transmis prin viu grai, și nu cuvântului scris. Și dacă se obiectează faptul că este scris: „Nu există nimic ascuns care să nu trebuiască să fie scos la lumină, și nimic învăluit în mister care să nu trebuiască să fie revelat", să se afle de la noi că Domnul a transmis prin acest logion* (cuvânt) că secretul va fi dezvăluit celui care știe să asculte într-un mod subtil, și că ceea ce este ascuns, precum adevărul, îi va fi arătat celui care este capabil să primească ceea ce este transmis în ascuns, și că ceea ce îi este ascuns mulțimii va fi vizibil numai pentru unii. Altfel, de ce nu cunosc toți adevărul? Și de ce dreptatea nu e pe placul tuturor, dacă este oferită tuturor?

Gnoza nu este o știință secretă, „ezoterică" în sensul modern al cuvântului. Este, înainte de toate, o calitate a Ascultării, a prezenței în raport cu ceea ce este prezent, sub vălurile Scripturii sau ale aparențelor. Fiecare primește în conformitate cu capacitatea sa de a primi; a deveni „gnostic" înseamnă „a-ți lărgi spațiul propriului cort**", să îți deschizi mai mult inima și să îți mărești nivelul de înțelegere în raport cu „ceea ce este":

Așa cum marea aparține tuturor, însă unul înoată în ea, un altul face comerț, un altul pescuiește, și așa cum pământul este un bun al tuturor, însă unul alege să călătorească, un altul îl lucrează, un altul merge la vânătoare, un altul îi exploatează minele, un altul construiește, tot așa, atunci când citim Scriptura, unul îi împrumută, pur și simplu, credința, un altul se lasă inspirat de morala sa,

---

* Mică porțiune de text, care nu se regăsește nicăieri în altă parte, fiind unic (*n. trad.*).

** Posibilă referire la corturile „copiilor lui Israel" (din *Vechiul Testament*) (*n. trad.*).

pentru ca un altul să o pătrundă cu toată religiozitatea, grație gnozei. (*Edogae propheticae*, 28)

Clement preia, aici, parabola semănătorului și a seminței care se dezvoltă mai rapid sau mai lent, în funcție de terenul care o primește. Gnoza reprezintă pământul purificat și lucrat al inimii inteligente, care primește cu gratitudine și înțelegere semințele Verbului (sperma theou, spunea Sf. Iustin Martirul și Filosoful) și le face să rodească.

Este gnoza o filosofie?

Înainte de a ne pune această întrebare, ar fi necesar să aflăm care era atitudinea lui Clement față de filosofi și față de gânditorii greci din vremea sa. El se situează la antipodul fideismului, care opune credința inteligenței, considerând-o pe aceasta din urmă ca fiind incapabilă de a aborda adevărul. El nici nu reduce gnoza la raționalism, organul cunoașterii nefiind, pentru el, rațiunea exacerbată, ci contemplarea eliberată de orice pasiune (*apatheia*). Filosofia este o propedeutică a credinței autentice și a gnozei. Nu este vorba despre acumularea unor cunoștințe neesențiale, ci despre „reținerea, din fiecare disciplină, a ceea ce este util adevărului":

> Cei care se dedică gnozei împrumută din fiecare disciplină ceea ce îi este util adevărului: în muzică, gnosticul caută justa proporție a vibrațiilor armonice, în aritmetică, observă progresia numerelor, raporturile dintre ele, și modul în care cea mai mare parte a lucrurilor depind de o proporție numerică; în geometrie, el contemplă materia în sine; se obișnuiește să conceapă un spațiu continuu și o substanță imuabilă, diferită de cea a corpurilor; astronomia îl ridică deasupra pământului, îl înalță, prin

spirit, până la cer, îl angrenează în mișcarea astrelor, îi dezvăluie neîncetat planurile divine, armonia existentă între ființe; grație ei, Avraam a fost trezit din amorțire și s-a înălțat până la cunoașterea creatorului.

Gnosticul se va putea servi, de asemenea, de dialectică, în care va găsi diviziunea genurilor și a speciilor, grație căreia se va familiariza cu distincțiile existente între ființe, până va ajunge la lucrurile simple și primare. Mulțimea, asemenea copiilor în fața aparențelor înșelătoare, e reticentă în ceea ce privește filosofia grecilor, temându-se să nu o înflăcăreze. Dar dacă credința, pentru a nu spune gnoza, este atât de slab reprezentată în cazul lor, încât poate fi zdruncinată de aparențele înșelătoare, nu are decât să fie astfel, pentru că, prin aceasta, ei mărturisesc că nu dețin adevărul! Căci, cum se spune, adevărul este inatacabil, numai falsa opinie poate fi răsturnată...

Gnosticul, însă, va urma calea adevărului, distingând generalul de particular. Căci cauza oricărei erori sau opinii false este imposibilitatea de a distinge ceea ce face ca lucrurile să semene și elementele care le diferențiază. Dacă, în baza definițiilor, nu dezvoltăm cu atenție argumentele, ajungem să amestecăm ceea ce constituie generalul și ceea ce ține de particular, alunecând, fatalmente, în cea mai mare confuzie. Distingerea între nume și lucruri, în însăși Sfânta Scriptură, aduce multă lumină în suflete, căci este necesar să fim atenți la cuvintele cu mai multe sensuri și să încercăm să le aflăm semnificația reală; numai în acest fel putem discerne corect. Totuși, se impune evitarea a ceea ce nu servește la nimic, a ceea ce consumă timpul într-un mod steril.

Știința gnosticului reprezintă, pentru el, un exercițiu pregătitor pentru contemplarea adecvată a adevărului, cel puțin atât cât este posibil, și pentru respingerea discursurilor sofisticate care sunt un obstacol în calea adevărului. Prin urmare, el nu va neglija nimic din ceea ce ține de cunoștințele enciclopedice și de filosofia greacă, însă nu le va studia ca pe ceva esențial: le va considera,

desigur, necesare, dar le va recunoaşte importanţa de ordin secundar. Ceea ce suspecţii de erezie vor utiliza în mod înşelător va constitui, în cazul gnosticului, obiectul unei întrebuinţări pozitive. (*Stro.*, VI, 10, 80, 83.)

Multe dintre temele evocate în acest text vor fi mereu de actualitate: nu noi deţinem adevărul, ci adevărul ne supradetermină. De ce ar trebui să ezităm în faţa „opiniilor"? E necesar să ştim să distingem lucrurile, să le unificăm, să le diferenţiem, să facem sinteza, „să reţinem ceea ce este bun", să nu le amestecăm, să nu le opunem; să ne relativizăm cunoştinţele şi, în acelaşi timp, să le apreciem la justa lor valoare. Regăsim, aici, calea înaltă a „teandrismului": nici confuzie, nici separare. Pentru Clement, filosofia nu e gnoza, ea poate doar să constituie preambulul; Ioan Botezătorul nu este Mesia, el este necesar pentru „a netezi calea", ca Înaintemergător. Ar fi o iluzie să îl confundăm cu Hristos, cum o iluzie ar fi să confundăm înţelepciunea umană cu Înţelepciunea Spiritului.

Totuşi, dacă ar trebui să afiliem gnoza lui Clement unei şcoli de filosofie, ne-am putea gândi la „filosofia angelică" sau la „filosofia profetică", pentru a ne exprima în limbajul lui Henry Corbin, explorator al unei lumi intermediare care, incluzând diverse ierarhii, ne asigură trecerea de la sensibil către Spirit, dincolo de nivelul inteligibilului. În acest sens, gnoza lui Clement ar putea fi, foarte bine, o angelologie[4]. De altfel, Louis Bouyer remarcă, cu pertinenţă, acest lucru:

[4] Angelologie: doctrină, reflecţie, contemplare cu privire la îngeri. A se compara cu hristologia: doctrină, reflecţie, contemplare cu privire la Hristos.

Pentru Clement, lumea fizică este simbolică în esența sa, fiind ceea ce ne pregătește pentru înțelegerea simbolismului Sfintei Scripturi, element capital, în mod evident, al gnozei, în măsura în care aceasta este legată de interpretarea alegorică a Scripturii. E necesar să precizăm ce sens atribuie el acestui simbolism, căci acest sens se înscrie în pura tradiție evreiască. Pentru Clement, însăși contemplarea lumii fizice trebuie să ne aducă în punctul descoperirii caracterului ei spiritual, înțelegând prin aceasta caracter personal. Într-adevăr, un prim element al gnozei e legat de angelologie: perceperea faptului că această lume, care ar putea părea neînsuflețită, nu este decât învelișul și reflectarea unor existențe spirituale: prin gnoză reușim să atingem, dincoace de lucrurile sensibile, nu doar realități inteligibile, ca în platonism, dar, într-un mod foarte direct, și ființe spirituale. Și ajutându-ne să îi descoperim pe îngeri dincoace de cosmos, asociindu-ne lor, ea ne pregătește, ca și pe ei, să îl vedem pe Hristos dincoace de întreaga istorie sacră. (*Stro.*, IV, 153, 4)

Gnoza vizează, „dincolo de lume, planurile inteligibilului, și dincolo de înseși aceste ultime realități, unele mai spiritualizate". (*Stro.*, VI, 1)

Astfel, „sufletele gnostice, depășind, pe rând, fiecare dintre ordinele angelice, ating nivelurile superioare acestora". (*Stro.*, VIII, 13, 1)

Gnoza ne apare, astfel, la Clement, ca fiind mărturisire-atestare a Unului, a Unicului — Ființă Transcendentă care nu poate fi calificată —, Nenumita origine a tuturor ființelor existente și explorare pascală a diferitelor planuri ale Ființei: mineral — vegetal — animal — uman — angelic, „trecând" așa cum Iisus „trece" din această lume către Tatăl... Străbătând tot acest parcurs, putem dialoga cu îngerii, însă misiunea îngerului este să ne orienteze privirea dincolo de el însuși; altfel,

el devine un idol — putem confunda „dublul nostru de lumină" cu lumina însăşi... În raport cu oamenii, îngerul nu este decât hermeneutul nivelurilor de fiinţă şi al planurilor de conştiinţă care se situează dincolo de el. În niciun caz, el nu poate deveni referinţa ultimă a gândirii şi acţiunii noastre.

Gnôsis, agapè, apatheia

Pentru Clement, folosirea corectă a raţiunii e de natură să conducă spre credinţă; credinţa se împlineşte în gnoză; gnoza se desăvârşeşte în agapè — iubire necondiţionată. „Agapè-ul este generat de gnoză" (*Stro.*, VII, 59, 4) — starea supremă este una în care îl cunoaştem pe Dumnezeul iubirii, graţie faptului că îl iubim aşa cum iubeşte El. Inima cu care îl iubim pe Dumnezeu este inima cu care ne iubeşte El:

> Dumnezeu este *agapè* şi El este cognoscibil (*gnostos*) pentru cei care îl iubesc... Trebuie să pătrundem în intimitatea sa prin divina agapè pentru a putea contempla asemănătorul prin asemănător. (*Stro.*, V, 1, 12)

Clement va fi primul care va califica această stare drept „deificare", utilizând pentru aceasta cuvântul *theopoíen* într-un sens spiritual absolut fără precedent, dar care va deveni curent în tradiţia creştină ortodoxă. El va spune, în al său *Protreptic*:

> Logosul lui Dumnezeu se face om pentru ca tu să afli cum poate omul să devină Dumnezeu. (*Protrepticul*, XI)

şi, puţin mai departe:

Prin doctrina sa celestă, el îndumnezeiește [*theopoíen anthropon*]. Adeziunea întregii noastre ființe la Fiul etern, „Logosul-lumină care îl luminează pe orice om care vine în această lume", face din noi fii ai lui Dumnezeu.

Pentru Clement din Alexandria, dovada că suntem restituiți condiției noastre filiale și sferei de influență a Duhului Sfânt rezidă în apatheia. Tot lui Clement îi revine întâietatea în a întrebuința acest cuvânt în cadrul tradiției creștine. Greșit tradus, prin „apatie" sau „indiferență", acest termen a constituit adesea o sursă de polemici și de răstălmăciri.

Deja la stoici, apatheia nu are sensul unei inumane insensibilități, ci al unei stări în care înțeleptul a ajuns să se elibereze de influențele exterioare, fiind capabil să le domine. În ceea ce îl privește pe Clement, apatheia este triumful asupra a tot ceea ce, în noi, se opune *agapè*-ului, este iubirea eliberată, purificată de dorință și de pasiune (*pathé*), manifestarea unei iubiri „non-patologice" și necondiționate de circumstanțele, favorabile sau defavorabile, care îi provoacă, de regulă, expansiunea sau restrângerea. Altfel spus, este o iubire necunoscută celor care nu s-au eliberat de influența și iluziile egoului.

Se pare că acești oameni nu cunosc caracterul divin al iubirii. Căci iubirea nu mai e o tendință a celui care iubește: este o intimitate tandră, care îl plasează pe gnostic în unitatea credinței, el nemaiavând nevoie de timp sau de spațiu. Aflat deja, prin iubire, în mijlocul bunurilor pe care le va avea, după ce va fi devansat, prin gnoză, speranța, el nu tinde spre nimic, având deja tot ceea ce ar putea constitui punctul spre care să tindă. El rămâne, deci, în unica atitudine imuabilă, iubind în manieră gnostică, și

nu trebuie să îşi dorească să se asemene cu frumuseţea, căci cunoaşte deja frumuseţea, graţie iubirii. Ce nevoie de curaj şi de dorinţă (*epithumias*) să mai aibă acest om, care a dobândit intimitatea tandră cu Dumnezeu, dincolo de pasiune, şi care se numără printre prietenii săi tocmai prin exerciţiul iubirii? Gnosticul este liber în raport cu pasiunile, căci gnoza instituie exerciţiul, exerciţiul creează obişnuinţa sau deprinderea şi această liniştire (*katastasis*) conduce spre *apatheia*. (*Stro*., VI, 9, 73-74)

Această stare de *apatheia* constituie reîntoarcerea la adevărata natură a omului „după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu", după chipul şi asemănarea unei Iubiri eliberate de toate patologiile eului temător şi limitat. E o domolire a tendinţelor dezordonate ale dorinţei noastre, o reorientare a acesteia către Cel Viu, singurul care îi poate răspunde pe măsură. *Apatheia* este semnul că omul a ieşit din cadrul strâmt al vanelor sale căutări; „tot căutând pe cine să adore", el poate, de acum, să îşi afle liniştea în contemplarea Unicului Real care este Templul şi Sabatul său.

El îl iubeşte mereu pe Dumnezeu, singurul către care e întors cu toată fiinţa sa şi, prin aceasta, nu disprețuieşte niciuna dintre creaturile lui Dumnezeu (Totul a devenit manifestarea Unicului Real). Nu doreşte nimic, căci nu îi lipseşte nimic pentru a fi asimilat celui care este bun şi frumos. Nu manifestă faţă de nimic sau de nimeni o iubire obişnuită, căci îl iubeşte şi îl vede pe Creator în creaturile sale; nu este expus dorinţei sau concupiscenţei, pentru că nu-i lipseşte niciunul dintre bunurile sufleteşti, fiind deja unit, prin iubire, cu Prietenul căruia îi aparţine prin liber consimţământ şi, apropiindu-se din ce în ce mai mult de el prin exerciţiu, fiind fericit în prezenţa Sa, el nu poate să nu îi semene Îndrumătorului său în ceea ce priveşte apatheia. (*Stro*., VI, 9, 71-72)

Îndrumătorul lui Clement este Logosul întrupat, „binecuvântata pace" care încearcă mereu să se înrădăcineze în om, încearcă să găsească în el un loc tihnit, însă această pace este „activă": gnosticul lui Clement este omul apostolic care, fără să recurgă la prozelitism, dorește, asemenea primăverii, să împărtășească cu toți bucuria sevei sale:

> Un astfel de om, care acționează și vorbește în acest fel despre zi și despre noapte, potrivit poruncilor Domnului, atinge bucuria desăvârșită, nu doar la ceasul aurorei, când se trezește, și în mijlocul zilei, ci și atunci când se plimbă, când se culcă, când se îmbracă și se dezbracă. Își instruiește fiul, dacă i s-a născut unul: nu se poate separa de porunca primită și de speranță, îl preamărește pe Dumnezeu așa cum Cei Vii (îngerii) îi aduc slavă Domnului în alegoria lui Isaia. (*Stro.*, 12, 80[5])

5. Gnoza ca experiență asupra luminii necreate, la Sfântul Serafim de Sarov

Un pasaj extras din Revelațiile Sfântului Serafim de Sarov, redactate la începutul secolului al XIX-lea, ne va ajuta să înțelegem, mai bine decât toate dizertațiile teologice, în ce constă această certitudine, această „gnoză" sau conștiință a uniunii cu Dumnezeu. În timpul unei convorbiri, care s-a desfășurat la marginea unei păduri, într-o dimineață de iarnă, un discipol al Sf. Serafim, autorul textului pe care îl citim, i-a spus îndrumătorului său:

---

[5] *Cf.* Jean-Yves Leloup, *Introduction aux « vrais Philosophes »*, Albin Michel, 1997.

— Nu înțeleg, totuși, cum putem avea siguranța că ne aflăm în Duhul lui Dumnezeu. Cum aș putea să recunosc într-un mod sigur, în mine însumi, arătarea Lui?

— Ți-am mai spus — zice Părintele Serafim — că este foarte simplu. Ți-am vorbit multă vreme despre starea în care se găsesc cei care sunt în Duhul lui Dumnezeu; ți-am lămurit, de asemenea, cum trebuie recunoscută prezența Sa în noi... Ce-ți mai trebuie, prietene?!

— Trebuie să pricep mai bine tot ce mi-ai spus.

— Prietene, amândoi, în această clipă, suntem în Duhul lui Dumnezeu... De ce nu vrei să mă privești?

— Nu te pot privi, Părinte, răspunsei, ochii tăi aruncă flăcări; fața ta a devenit mai orbitoare decât soarele și mă dor ochii privindu-te.

— Nu te teme de nimic — spuse el — în această clipă ai devenit la fel de luminos ca și mine. Și tu ești acum în plinătatea Duhului lui Dumnezeu; altfel, nu m-ai putea vedea așa cum mă vezi.

Și, aplecat spre mine, îmi spuse încet la ureche:

— Așadar, slăvește Domnul Dumnezeu pentru nesfârșita Sa bunătate pe care o are față de noi. Așa cum ai văzut, nici n-am făcut măcar semnul crucii, a fost de ajuns să rog numai pe Dumnezeu în gând, în inima mea, spunând lăuntric: Doamne, învrednicește-l să vadă limpede cu ochii săi trupești această pogorâre a Duhului Tău cu care-i învrednicești pe slujitorii Tăi, când binevoiești să li Te arăți în mărita lumină a slavei Tale. Și cum vezi, prietene, Domnul a împlinit pe dată această cerere a smeritului Serafim...

Cât de recunoscători trebuie să fim lui Dumnezeu pentru acest negrăit dar acordat amândurora! Nici chiar Părinții pustiului n-au avut totdeauna semne ale bunătății Sale. Aceasta înseamnă că harul lui Dumnezeu — ca o mamă plină de duioșie față de copiii ei — a binevoit ca, prin mijlocirea Maicii lui Dumnezeu, să-ți mângâie inima întris-

tată... Așadar, de ce nu vrei, prietene, să mă privești drept în față? Privește fără teama, deschis! Domnul este cu noi.

Încurajat de aceste cuvinte, am privit și am fost cuprins de o evlavioasă spaimă. Imaginează-ți fața omului care-ți vorbește, în mijlocul soarelui, în strălucirea razelor sale orbitoare de la mijlocul zilei. Vezi mișcarea buzelor sale, expresia schimbătoare a ochilor lui, îi auzi vocea, îi simți mâinile care te țin de umeri, dar nu vezi nici aceste mâini, nici trupul interlocutorului tău — nimic decât lumina strălucitoare care se răspândește departe, la câțiva stânjeni în jur, luminând prin strălucirea sa pajiștea acoperită cu zăpadă și fulgi albi care nu contenesc să cadă...

— Ce simți?... mă întrebă Părintele Serafim.

— O bunăstare nesfârșită, răspunsei.

— Dar ce fel de bunăstare? În ce anume?

— Simt, răspunsei, o asemenea liniște, o asemenea pace în sufletul meu, că nu găsesc cuvinte să o spun.

— Aceasta, prietene, este pacea despre care vorbea Domnul, când spunea ucenicilor săi: „Pacea mea dau vouă"; „pacea pe care lumea nu o poate da... pacea care covârșește toată mintea".

— Ce mai simți, încă?

— O nesfârșită bucurie în inimă.

Și Părintele Serafim urmă:

— Când Duhul lui Dumnezeu coboară în om și îl învăluie în plinătatea prezenței Sale, atunci sufletul este covârșit de o negrăită bucurie, căci Duhul Sfânt umple de bucurie toate cele pe care le atinge... Dacă pârga bucuriei viitoare umple deja sufletul nostru de o asemenea blândețe, de o asemenea bucurie, ce vom spune despre bucuria care-i așteaptă în Împărăția cerească pe cei ce plâng aici pe pământ? Și tu, prietene, ai plâns destul în cursul vieții tale pământești, dar vezi bucuria pe care ți-o trimite Domnul ca să te mângâie chiar în lumea aceasta. Acum trebuie să lucrezi, să faci necontenite strădanii, să dobândești puteri

din ce în ce mai mari pentru a ajunge la măsura desăvârșită a staturii lui Hristos... Această bucurie pe care o simțim în această clipă, în parte și scurtă, atunci se va arăta în toată strălucirea ei, covârșind ființa noastră cu negrăite desfătări pe care nimeni nu ni le va putea răpi.

[...]

În zilele noastre, am ajuns la un asemenea grad de slăbire a sfintei credințe în Domnul nostru Iisus Hristos, și care este aproape generală, încît putem să spunem, într-adevăr, că ne-am îndepărtat aproape totalmente de adevărata viață creștină. Astăzi, unele texte din Sfânta Scriptură ne par stranii... Unii oameni spun: „aceste texte sunt de neînțeles; se poate, oare, admite că oamenii ar putea să vadă pe Dumnezeu în mod atât de concret?". Dar aici nu este nimic de neînțeles. Neînțelegerea rezultă din faptul că noi ne-am îndepărtat de nevinovăția care caracteriza, în primele veacuri, cunoașterea creștină. Sub pretextul învățăturii, al „Luminilor", am intrat într-un asemenea întuneric de neștiință încât astăzi găsim de neconceput tot ceea ce, pentru creștinii primelor veacuri, avea un sens destul de limpede ca să poată vorbi între ei despre felul în care Dumnezeu se arăta oamenilor ca despre lucruri cunoscute de toți și deloc stranii.[6]

[6] Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit* (Editura Anastasia, 1993. Traducere, Studiu introductiv și note de pr. Vasile Răducă, pp. 256–258, pp. 259–260).

Cuprins

Mulțumiri 7

I. Introducere 9
II. Evangheliile apocrife
și evangheliile canonice 13
III. Arhetipul Mariei Magdalena 35
IV. Arhetipul Iuda 74
V. Gnoză și gnosticism, gnostici
și pseudo-gnostici 109
VI. Dogmă și dogmatism 141
VII. Reînsufletire sau Înviere? 149
VIII. Anexe. Despre gnoză 169
1. Gnoza ca ezoterism 169
2. Gnoza ca sincretism 171
3. Gnoza ca fenomenologie 171
4. Gnoza ca „adevărată filosofie" la Clement
Alexandrinul 173
5. Gnoza ca experiență asupra luminii necreate,
la Sfântul Serafim de Sarov 187

SR

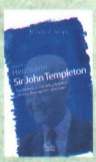
Colecția „Știință și religie“ se adresează tuturor celor care doresc să exploreze potențialitatea unui nou sistem de valori fundat pe dialogul transdisciplinar între știință și religie.

Din aceeași colecție, editorul recomandă:

Robert L. Herrmann — *Sir John Templeton*

John D. Caputo, Gianni Vattimo — *După moartea lui Dumnezeu*

Basarab Nicolescu (ed.) — *Moartea astăzi*



CURTEA VECHE ȘTIINȚĂ & RELIGIE

pentru a comanda online sau pentru lista completă a titlurilor publicate la Curtea Veche, vizitează www.curteaveche.ro

începi să afli

ISBN 978-973-669-625-1

5 948486 007135

www.curteaveche.ro